

FERNANDO PESSOA

(BARONE DI TEIVE)

L'EDUCAZIONE DELLO STOICO





Sorto tardivamente, nel 1928, nel teatrino interno del poeta, il Barone di Teive è forse il più «pericoloso» fra gli eteronimi di Fernando Pessoa. E la sua unica opera, questa *Educazione dello stoico*, affiorata fra gli inediti e qui per la prima volta tradotta in italiano, si presenta come diario di un suicidio, descrizione di un agire terminale.

Lo stesso Pessoa, che delegava agli eteronimi solo parti della propria personalità, avrebbe creato il Barone di Teive, destinato inesorabilmente al suicidio, per non suicidarsi lui stesso, in prima persona, in un momento di particolare sconforto.

E un fatto che, dato per morto Teive, il suo creatore^{*} parrà addirittura dimenticarsene e non lo nominerà più, nemmeno come eteronimo.

E i fedeli di Pessoa riscontreranno nella personalità del Barone tante affinità con quella dello scritturale Bernardo Soares, autore del *Libro dell'inquietudine*; più pacato, più rassegnato e umano, peraltro, del suo nobile confratello.

Luciana Stegagno Picchio

Di Fernando Pessoa (1888-1935) Einaudi ha pubblicato anche *Il marinaio. Dramma statico in un quadro*, *Faust* e la traduzione di alcune poesie di Edgar Allan Poe.

L'intimo dissidio fra intelligenza e moralità, il peso dei retaggi sociali e il fascino della solitudine, la mancanza di fede, sia nelle religioni sia nella religione della modernità: il progresso.

In questo diario di un suicida, le riflessioni che si susseguono si stagliano alla luce di un'azione che deve compiersi. Non dunque una meditazione filosofica astratta, ma lo snodarsi di pensiero a corroborare, a confermare teoricamente una scelta radicale: quella di rinunciare a vivere.

Con grande puntigliosità analitica, il Barone di Teive ripercorre in queste pagine i passaggi teorici che l'hanno portato alla decisione del suicidio. Discute le differenze del suo pensiero rispetto a quello di Leopardi e di altri grandi poeti pessimisti. Esprime tutta la sua insofferenza verso l'infelicità lacrimosa che nasconde egoismo e invidia, o spesso solo insoddisfazione sessuale («Io sono timido con le donne, quindi Dio non esiste» è una metafisica assai poco convincente).

Alle misere sofferenze personali il Barone contrappone un orgoglioso silenzio. Il suo è un rifiuto elaborato sotto il dominio della ragione e nel segno di un atteggiamento stoico, quasi ascetico. «Ho raggiunto, credo, la pienezza dell'impiego della ragione. Ed è per questo che mi ucciderò».



Fernando Pessoa
(Barone di Teive)

L'educazione dello stoico

A cura di Richard Zenith

Traduzione e prefazione di Luciana Stegagno Picchio

Testo a fronte

Einaudi

Titolo originale *Barao de Teive, A Educação do Estóico*
© 1999 Assirio & Aivim e Herdeiros de Fernando Pessoa

© 2005 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
www.einaudi.it

Foto: Fernando Pessoa nel 1929.

ISBN 88-06-17605-6

L'educazione dello stoico
ovvero, il diario di un suicida
di Luciana Stegagno Picchio

1. Il Barone di Teive, autore di questa *Educazione dello stoico*, esemplare autobiografia di un suicida, e forse il piu pericoloso fra gli eteronimi di Fernando Pessoa. Contagioso. Invasivo. Non perche il sue pacato e inesorabile deduttivismo logico potrebbe far considerare questo manoscritto come un'istigazione al suicidio, ma per il senso di coinvolgente disagio che quest'opera non puo non trasmettere a qualsiasi lettore.

Sorto tardivamente e improvvisamente, pare, nel 1928 nel teatrino interno del poeta, il Barone venne prontamente esorcizzato da Pessoa con l'annunciata realizzazione del suicidio e il rogo a lui attribuito di tutti i suoi scritti. Il che varra a escluderlo dal discorso sugli eteronimi intrattenuto da quel momento con critici amici quali Caspar Simoes e Casais Monteiro. Per Pessoa, per cui ogni agire «totale» sarebbe stato una mutilazione e gli eteronimi erano maschere di comodo create a rivelare solo parte della sua personalita, anche l'espressione per eteronimo doveva comunque rispettare la coerenza e la sincerity richieste dal personaggio. Non parlare piu di Teive o in nome di Teive equivaleva per lui a considerare l'esperienza suicida come conclusa, affidata al massimo al ricordo delle carte lasciate in archivio. E sono le carte che qui si riportano in luce. Pericolose, si e detto, perche questa *Educazione dello stoico* ben piu che diario di un suicidio, descrizione di un agire terminale, vuol essere rivelazione di tutta una vita.

LUCIANA STEGAGNO PICCHIO

Fra le opere di Fernando Pessoa, essa sarebbe dovuta restare come l'unico manoscritto del Barone di Teive. Un manoscritto ritrovato (variante personalizzata del vecchio topos narrativo) in un cassetto della stanza d'albergo dove tempo prima il narratore stesso l'aveva spinto per sottrarlo allo sguardo indiscreto e al contatto igienicamente sospettabile delle mani dei camerieri. Unico manoscritto perché unico superstite del rogo che, prima di uccidersi, il Barone diceva di aver effettuato di tutti i suoi scritti, appunti, note, a volte brani già completi, per le opere che ora si rendeva conto che mai più avrebbe scritto. E di aver bruciato tutto proprio perché giunto alla conclusione dell'impossibilità per lui di «fare arte superiore».

Il diario del suicidio del Barone sarebbe quindi per noi il diario di un fallimento artistico, della raggiunta coscienza della vacuità dei propositi e degli sforzi di chi aveva affidato tutto il senso della propria vita alla realizzazione di un'opera letteraria. Un suicidio per futili motivi, potremmo anche dire; ma non se pensiamo che Fernando Pessoa, motore primo di ogni eteronimo, poteva tranquillamente dichiarare in quegli anni alla sua innamorata Ophélia: «Tutta la mia vita gira intorno alla mia opera letteraria». E il significato ultimo di questo diario, che, lungi dal presentarsi come una confessione, intendeva piuttosto porsi, esemplarmente, quale autodefinizione, era il poter esprimere «con verità di parole» le cause di quel fallimento per la meditazione di coloro che il futuro avrebbe rivelato come suoi pari, persone della sua stessa «razza di spirito». Non il suicidio societario di un terrorista nichilista come lo Stavrogin di Dostoevskij, non il suicidio fantasioso e tutto sommato poetico, con una pallottola in forma di fragola, di un Conte Jan Potocki, ma il suicidio individuale di chi in solitudine è giunto alla «pienezza dell'impiego della ragione».

La notizia del suicidio del Signor Alvaro Coelho de Ataíde, 20° Barone di Teive, «di una famiglia fra le più

distinte della regione», avvenuta nella sua tenuta della Macieira il 13 luglio 1920, o riportata subito dopo questa premessa nello stesso manoscritto con le parole del «Diário de Noticias» del giorno dopo, le quali da una parte si soffermano sul fatto che il Barone apparteneva a una delle famiglie «più distinte della regione» e dall'altra sulle «belle qualità di carattere» del suicida che ne dimostravano come altamente deplorabile la scomparsa. Il che, fin da qui, per noi sta a dimostrare quanto sarà poi esatta l'autoanalisi del Barone sulla sua incapacità di abbandonare anche in punto di morte una certa vanità di classe.

2. Da questo punto, ha inizio nel manoscritto il diario del suicida: un diario contenuto, con le pagine precedenti, in un quadernetto dalla copertina nera, conservato oggi nel Fondo Pessoa con la segnatura 144Q, dichiarato «unico manoscritto» (in realtà Pessoa-Teive aveva prima scritto «ultimo», correggendolo subito dopo in «unico»), in quanto unico sopravvissuto al rogo degli scritti del Barone.

Con la morte del suo più tragico e irrimediabilmente condannato eteronimo, Pessoa si libera di lui e non tornerà a parlarne in nessuna delle sue testimonianze sugli eteronimi che dal 1932 al 1935 getteranno per noi tanta luce su questa peculiarità chiave dell'espressione pessoana. Era stato comunque un eteronimo di dolorosa identificazione se è vero, come sostiene Teresa Rita Lopes, che attraverso di lui Pessoa denunciava «la sua condizione di ultimo virgulto, degenerato e sterile, di una razza esauستا». Il poeta che, come ci racconta Pedro Moitinho de Almeida, ostentava al dito un anello col blasone, imputava al ramo paterno della famiglia la sua esile complessione fisica e la minaccia di pazzia di cui vedeva preda la nonna Dionisia. Giusto, quindi, eliminare prontamente il Barone di Teive, la cui «pienezza dell'impiego della ragione» poteva, proprio in nome di quella ragione, identificarsi con una forma di pazzia.

LUCIANA STEGAGNO PICCHIO

Ed era stato, come abbiamo detto, un eteronimo comparso tardivamente, se sono esatte le datazioni a partire dal 1928 dei testi a lui attribuiti (ma attenti alle probabili nuove sorprese del Fondo). Queste datazioni non si limitano peraltro al contenuto del quadernetto, anch'esso non perfettamente concluso, come da chi intenda in qualche modo render pubblica una nuova avventura del suo spirito. Ma hanno un riscontro in altrettanti manoscritti, presenti nel Fondo, tutti rigorosamente firmati Teive, che si ricollegano in qualche modo ai temi del diario. Alcuni di essi erano già stati inclusi, con l'indicazione di «Nota sciolta, non datata», nella prima edizione dell'*Obra Poética* di Fernando Pessoa, organizzata nel 1960 da Maria Aliete Galhoz. La risoluzione del curatore Zenith di intercalarli di volta in volta alle affermazioni corrispondenti del quadernetto, se può sollecitare editorialmente qualche riserva filologica, ha peraltro il vantaggio di non privare il lettore, almeno in questo suo primo accostarsi a un nuovo eteronimo, di alcune affermazioni che, se relegate per esempio in un'appendice, come lo saranno alcuni dei testi qui presenti, non sfuggirebbero a un giudizio di provvisoria superficialità, sempre ingiusto e inopportuno quando si tratti appunto di uno scrittore come Fernando Pessoa.

3. Il primo approccio a un nuovo eteronimo di Fernando Pessoa, rivelato dalla frequentazione del Fondo, ha sempre avuto, in questi ultimi anni, un effetto dirompente. Specie con la rivelazione dei testi in prosa che sono venuti a integrare la visione del poeta «uno e quattro», immediatamente succeduta all'inattesa morte precoce del 1935. E basti ricordare l'impatto suscitato nel 1982 dalla prima divulgazione di un non-libro come *Il Libro dell'Inquietudine* di Bernardo Soares e poi dalle successive proposte di sua organizzazione.

Non erano sfuggite a Fernando Pessoa le affinità fra il nuovo eteronimo, il nobile Barone di Teive, e l'aiuto scrit-

turale Bernardo Soares, la rivelazione della cui opera lo accompagnerà durante tutta la vita e che lui considererà un semplice semi-eteronimo in quanto del tutto coincidente nella forma di espressione con se stesso, ma un se stesso in un certo senso mutilato dell'affettività. Perciò, in uno dei rari brani che ci erano noti dal 1960, quando Maria Aliete Galhoz aveva pubblicato nella citata sua prima edizione dell'*Obra Poetica* un testo destinato alla prefazione delle *Fiçcões de Interlúdio*, già si leggeva:

Ci sono figure che inserisco in racconti e in sottotitoli di libri e per cui firmo col mio nome quanto dicono; e ci sono altre figure che io progetto in assoluto e per cui non firmo se non quanto ho fatto dire loro. [...] Ma, se il portoghese è lo stesso per il Barone di Teive e per Bernardo Soares, il loro stile differisce in quanto nel nobile è intellettualistico, spoglio di immagini, un po', come potrei dire ? irto e ristretto, quello del borghese è invece fluido, aperto alla musica e alla pittura, poco architettonico...

Del Barone di Teive si era tornati a parlare nel 1990 quando Teresa Rita Lopes aveva pubblicato nel secondo volume del suo *Pessoa por Conhecer* manoscritti e dattiloscritti ora inclusi nella sua edizione da Zenith, fatta eccezione per quelli da lui ritenuti inseribili in altre opere pessoane. Perché sembrerebbe vero quanto diceva Alvaro de Campos, uno dei personaggi inventati da Pessoa per risparmiargli la fatica e lo sforzo di vivere; «Fernando Pessoa non esiste, propriamente parlando». Anche se tutti gli eteronimi di questo autore propriamente inesistente sembrano incontrarsi nella costruzione di un'opera che solo a lui, unitariamente, apparterrà.

La sazietà del nulla che porterà Teive al suicidio è annunciata nelle prime pagine del suo diario con il «sonno intimo di tutte le intenzioni», con quell'impulso «che spinge a coricarsi presto» e che ha infiniti riscontri nell'opera tutta di Pessoa. Siamo come presi da questo momento nella pania di questo sonno irresistibile che ci farà accettare tante altre proposizioni. Per cui, per esempio, se è vero

che, affinché un uomo possa essere assolutamente morale, bisogna che sia un po' stupido, all'inverso, perché un uomo sia assolutamente intellettuale, dovrà essere un po' immorale. E quindi che la maggior tragedia che possa colpire un individuo, a precludergli ogni forma di azione, sarà l'uguale intensità in lui del sentimento intellettuale e del sentimento morale. E questa, a suo dire, la tragedia che affligge Teive e gli individui come lui e che lo induce a riconoscere (non confessare, ma definire didatticamente) tante altre sue deficienze. Come quella di essere sempre stato un «millimetrista del pensiero», eccessivamente scrupoloso della precisione; di non saper perdere, unicamente per l'orgoglio di non confessarsi vinto; di non saper amare e quindi di non poter essere amato; di non aver mai saputo reprimere nel proprio io la presenza atavica dei concetti di nobiltà e di situazione sociale, oggi da lui riconosciuti sterili, ma conservati in fondo all'anima come una codardia vergognosa e detestabile. In obbedienza a questi principi di casta, il Barone si piega addirittura a battersi in un duello da lui ritenuto pratica ormai assurda e ridicola e per di più frequentata da gente che, pur provvista a volte di qualche coraggio, non ha la minima cognizione del senso dell'onore (ecco di nuovo il pregiudizio di casta del Barone).

Perché anni prima, pur con già queste convinzioni, Teive si era piegato al duello a Parigi col Marchese di Plombières, un duello di cui ricordava ora con irridente angoscia la preoccupazione di «poter essere battuto, di risultare in campo inferiore all'avversario»? Perché, essendo sempre vissuto nell'accettazione volontaria o involontaria delle convenzioni sociali e godendone i vantaggi, anche per il prestigio sociale del suo titolo, gli sarebbe sembrato indecente sottrarsi all'esercizio di una di esse, solo perché rischiosa. In nome di queste convinzioni sociali, il Barone aveva rinunciato all'amore e al matrimonio con una ragazza semplice che avrebbe forse potuto renderlo felice:

ma fra lui e lei si erano frapposte quattordici generazioni di baroni, il sarcasmo degli amici, mai intimi, la visione del sorriso di tutta una città. Insomma, un insieme di tali meschinità che ora lo soffocavano con la coscienza della loro dappocaggine. La ricostruzione della sera in cui, preso da un desiderio di abdicazione, di un «chiostro sicuro e ultimo», aveva rinunciato per sempre all'amore, resta comunque una delle pagine più intense del diario di Teive. E anche l'inizio del suo suicidio. Che forse era cominciato con la morte della madre, quando, per la sua assenza, lui si era reso conto di aver bisogno di affetto: di un affetto che, come l'aria, si respira e non si sente.

L'autoanalisi rispecchia da questo momento tutte le meschinità di una vita infelice a partire dall'infanzia: un'infanzia di bambino rancoroso e vendicativo che era maturato in un individuo altrettanto problematico. Eppure non c'era mai stata propriamente viltà nella sua vita: nemmeno quando gli avevano amputato una gamba e lui aveva rifiutato di sottoporsi all'anestesia totale. Il suo pessimismo, peraltro, tanto diverso dal pessimismo romantico che trasferisce a tutto l'universo il dolore individuale, ha ragioni ben più profonde e, in un certo senso, più alte di tutti i pessimismi di cui lui possa aver avuto contezza.

E forte, infatti, nel Barone di Teive, nonostante il suo individualismo, la coscienza di essere un personaggio datato: quella coscienza di appartenere a una determinata collettività generazionale che da sempre aveva distinto Fernando Pessoa e gli altri membri della cosiddetta Generazione deU'«Orpheu». Il concetto di Generazione, che si perpetua fino ai nostri giorni dall'Europa all'America (la Beat Generation!), era per il Portogallo del primo Novecento essenzialmente di derivazione spagnola e ispano-americana. L'affermazione che qui appare nelle prime pagine: «Appartengo a un generazione, supposto che questa generazione sia più persone che non me stesso - la quale ha perso in eguale misura la fede negli dèi delle religioni

antiche e la fede negli dèi delle irreligioni moderne», ha numerosi riscontri nell'opera pessoana, a partire dalla citatissima: «Appartengo a una generazione che da quando è stata scoperta l'india è rimasta disoccupata». Ma generazione non esclude il dolente individualismo di chi, giunto al margine della fossa che lo inghiottirà, deve riconoscere che la vita dei poveri contadini che passano sotto la sua finestra sembra, al contrario della sua, essere felice e conclude pertanto: «Circoscrivo a me stesso la tragedia che è mia. Mi confesso vinto dalla vita, ma non mi confesso abbattuto da essa». Anche la formula di Vinto della (dalla) Vita era per Pessoa-Teive locuzione pregenerazionale perché appartenente alla generazione precedente alla sua, quella dei Ramalho Ortigão, Oliveira Martins ed Ega de Queirós e usarla equivaleva a rivolgersi appunto ai propri compagni di generazione.

Lo stoicismo, indicato in titolo come filosofia praticata dal suicida, sembra voler spostare a una previa scelta filosofica (la condanna totale di tutte le emozioni da parte dello stoico) un atto che il diario del suicida sta ad indicare come explicit di un itinerario di frustrazioni logoranti. Niente di più lontano dall'apatia e dall'atarassia stoica di questa dolorosa confessione di impotenza individuale. Ben lontana anche dal suicidio di un Mário de Sà Carneiro, la cui morte segnerà della sua esemplarità tutta la superstite generazione dell'«Orpheu», e pure dal rifiuto di un altro contemporaneo di Pessoa come Carlo Michelstaedter che al suicidio con un colpo di pistola (molto meno letterario del metaforico gladio di Teive) giungerà per una estrema coerenza al rifiuto del mero «continuare» della vita.

Quanto ai rapporti di Teive con Bernardo Soares, se il *Libro dell'Inquietudine* di quest'ultimo è un libro sempre vivo, sempre *in fieri*, nato addirittura negli anni deU'«Orpheu» prima della comparsa di Caeiro, Campos e Reis e continuato fino agli ultimi giorni della vita, qui viene il sospetto, anche in presenza di appunti con l'indicazione «Teive

o L.d.D», che a un certo punto Pessoa abbia cominciato a saccheggiare il patrimonio di scritti di Teive per nutrire l'inquietudine di Bernardo Soares. Dove è anche compreso (se è vero che un temperamento è una filosofia) il dichiarato disprezzo verso un romanticismo che non sapeva trascendere il dolore individuale con la considerazione dell'assoluta indifferenza dell'universo nei riguardi di questo dolore. E qui, forse, il non aver portato a termine il suo diario, il non avergli dato il suggello dell'imprimatur, può giustificare per noi la provvisorietà di alcuni giudizi. In primo luogo la condanna dei classici, dei greci, da parte di chi, dal fondo del baule, si erge in un certo senso come consanguineo di Ricardo Reis. I greci, dichiara il Barone, quei greci su cui un altro suicida come Carlo Michelstaedter aveva poggiato la costruzione della sua retorica, gli avevano dato sempre un'impressione «non dico di falsità aggressiva, ma di eccessiva semplicità», come di «bambini con l'incanto, ma anche l'incompletezza dei bambini». E che dire ancora della veemenza di Teive nei confronti di un romanticismo da lui esemplato in coloro che definisce come i tre grandi pessimisti del secolo per lui appena concluso: Vigny, Antero de Quental, Leopardi, tre poeti che, confessa, ora gli sono divenuti «insopportabili»? La rude e semplicistica formulazione di tali giudizi («come posso considerare con serietà e con pena l'ateismo di Leopardi se so che questo ateismo potrebbe curarsi con la copula?») avrebbe potuto per noi introdurre altri discorsi sulla sessualità di Pessoa che le confessioni stesse del Barone, sulla sua capacità di sedurre tutte le serve della sua casa (una capacità peraltro non posta in atto: la «seduzione di Maria Adelaide» è rimasta come titolo del suo manoscritto), hanno tenuto per noi fuori dalla discussione di questo diario eteronimo.

Come conclusione di questo primo approccio, ci sembra che la lettura del testo superstite di Teive suggerisca davvero che dar vita al Barone, come predestinato al sui-

cidio, sia equivalso per Pessoa a non suicidarsi in prima persona. E, quanto ai lettori, che non possono come lui rifugiarsi in eteronimi di difesa, si consiglia di assumere questa *Educazione dello stoico* del Barone di Teive in dosi omeopatiche.

Nota bibliografica

I primi scritti del Barone di Teive sembrano essere quelli che occupano le 29 pagine del quadernetto nero del 1928, ora presente nel Fondo Fernando Pessoa della Biblioteca Nacional di Lisbona, con segnatura 144Q, cui vanno affiancati gli altri frammenti pubblicati per la prima volta in questa edizione del Barão de Teive, *A Educagão do Estóico*, edição de Richard Zenith, Assirio & Alvim, Lisboa 1999.

Brani dell'opera attribuita al Barone di Teive erano già comparsi a opera di Maria Aliete Galhoz nella sua edizione dell'obra *Poética* di Fernando Pessoa, Aguilar, Rio de Janeiro 1960, mentre altri inediti saranno rivelati da Teresa Rita Lopes nei due volumi del suo *Pessoa por Conhecer*, Estampa, Lisboa 1990 (I, 131-135; II, 242-249: alcuni di questi brani non sono poi stati accolti da Zenith nel suo volume, perché giudicati appartenenti ad altri insemi).

La prima edizione del *Livro do Desassossego* di Bernardo Soares, per tanti versi collegato a questa *Educagão do Estóico*, è stata pubblicata nell'edizione del *Livro do Desassossego* por Bernardo Soares, recolha e transcrição dos textos Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha, prefácio e organização de Jacinto do Prado Coelho, 2 voll., Atica, Lisboa 1982. Su questa edizione è stata condotta la traduzione italiana: Fernando Pessoa, *Il Libro dell'Inquietudine*, raccolta, organizzazione e note di Maria José de Lancastre, prefazione di Antonio Tabucchi, Feltrinelli,

Milano 1986. La più recente edizione del *Livro do Desassossego* è quella delle *Obras de Fernando Pessoa, Livro do Desassossego Composto por Bernardo Soares, ajudante do Guarda-Livros na Cidade de Lisboa*, edição de Richard Zenith, Assirio & Alvim, Lisboa 1998 (Cenni a Teive nell'Introduzione, pp. 24-25). Vari studi e una bibliografia aggiornata fino al 2004 sulla fortuna italiana di Pessoa nel volume: Luciana Stegagno Picchio, *Nel segno di Orfeo. Fernando Pessoa e l'Avanguardia portoghese*, il melangolo, Genova 2004, con 8 ritratti di Tullio Pericoli. Una raccolta di testi filosofici di Pessoa in: *Obras Completas de Fernando Pessoa, Textos Filosóficos de Fernando Pessoa*, estabelecidos e prefaciados por Antonio de Pina Coelho, 2 vol., Atica, Lisboa 1968, nuova edizione Lisboa 1994. Di Antonio de Pina Coelho si veda ancora *Os Fundamentos Filosóficos na Obra de Fernando Pessoa*, 2 voll.. Verbo, Lisboa 1971, sul Barão de Teive cfr. il primo volume.

La cosa più interessante della lettera di Pessoa qui citata a João Gaspar Simões del 28 luglio 1932, tre anni prima di morire, era l'affermazione: «Non so se qualche volta Le ho detto che gli eteronimi (secondo l'ultima intenzione che mi sono formata nei loro riguardi) devono essere pubblicati da me sotto il mio nome (è ormai tardi e pertanto assurdo continuare a fingere)».

E per questa ragione che anche *L'educazione dello stoico* del Barone di Teive viene qui pubblicata sotto il nome primo di Fernando Pessoa.

Criteri e organizzazione della presente edizione

Questo volume nasce come traduzione italiana di *A Educação do Estóico*, edição Richard Zenith, Assirio & Alvim, Lisboa 1999. Si sono rispettate pertanto tutte le scelte del primo editore il quale aveva premesso alla sua edizione la nota di «Criteri e organizzazione» che qui di seguito trascriviamo pure in traduzione. Il che, peraltro, non esclude che nuove edizioni e soprattutto un riesame di tutto il materiale presente nel Fondo Fernando Pessoa della Biblioteca Nacional di Lisbona possano portare col tempo a una nuova strutturazione in volume di tutta l'opera del Barone di Teive. Cosa che in questi ultimi anni si è data per quasi tutti i testi pessoani, specie per quelli in prosa, a cominciare dal *Livro do Desassossego*, in Italia noto come *Il Libro dell'Inquietudine* di Bernardo Soares che presenta tante affinità con l'opera che qui si presenta. Traduco da quanto scrive nella sua nota Richard Zenith (per quel che riguarda le varianti presenti nel manoscritto di Pessoa, rimandiamo all'edizione portoghese pubblicata da Assirio & Alvim nel 1999):

Alla maniera delle scatole cinesi, *L'educazione dello stoico* in cui il Barone di Teive si proponeva di «dire con semplicità per quali ragioni» non aveva realizzato le opere letterarie che avrebbe voluto, è una delle molte opere, entro l'opera generale di Pessoa, che sono rimaste ben lungi dall'essere concluse, o addirittura or-

ganizzate. Pessoa non pubblicò nessun brano attribuito, o attribuibile, a Teive e lo nomina in solo uno dei suoi numerosi scritti auto-interpretativi. Nonostante gli scarsi riferimenti a suo proposito, Pessoa scrisse molto, e con impegno, in nome del nobiluomo, che avrebbe dovuto essere uno degli eteronimi «ancora da apparire», da lui nominato in una lettera a João Gaspar Simões datata 28/7/1932.

E stata Maria Aliete Galhoz a rendere pubblico il Barone, con l'inclusione di alcuni brani da lui firmati nella prefazione della sua edizione dell'Obra *Poética* di Pessoa (Rio de Janeiro 1960). Teresa Rita Lopes ha rivelato altri inediti nel suo *Pessoa por Conhecer* (Lisboa 1990). Si presenta, ora, la prima edizione completa dell'opera attribuita a Teive che, oltre ad aggiungere un buon numero di brani - manoscritti e dattiloscritti -, raccoglie i numerosi testi di Teive contenuti in un quadernetto nero e mai trascritti. Sono di difficile lettura e di difficile organizzazione, consistendo soprattutto in appunti e abbozzi destinati a uno sviluppo posteriore. Alcuni di essi sono stati, in realtà, sviluppati in brani dattiloscritti, ma la maggioranza è restata come tutta l'altra opera di Teive - «idee brusche, mirabili... ma slegate, da cucire insieme in seguito» - che lui, secondo quanto racconta, ha bruciato nel suo cammino.

Presentare i brani del quaderno dalla copertina nera (segnatura 144Q) in una sezione a parte, lasciando intatta la sequenza, sarebbe stato un procedimento editoriale pienamente giustificabile (e che una edizione critica imporrebbe), con il vantaggio di lasciar trasparire il percorso creatore che va da un'idea all'altra, da un argomento all'altro, ora tornando indietro, ora saltando per un'altra strada. Purtroppo, ci sono molti appunti che, isolati come sono, resterebbero perduti in quel labirinto, o il lettore resterebbe perduto in esso. Per questo ho optato per l'intersecare la materia del quaderno

con gli altri brani di Teive, avvicinando determinati particolari «biografici» che si trovavano dispersi (due appunti sull'infanzia, per esempio) o riunendo riflessioni disperse su di un tema comune. Non si tratta di un intervento chirurgico, dato che è rispettata l'integrità di ogni brano autonomo, e neppure di una «ricostruzione» artificiale di un unico corpo che non è mai esistito. E appena un tentativo di evidenziare meglio le pietre - preparate o da preparare - del monumento che non è arrivato ad alzarsi dal suolo.

Quanto al titolo di quest'«opera da realizzare», il primo che conosciamo, registrato nel quaderno nero, era *O Unico Manuscrito do Barão de Teive* (Pessoa del resto aveva scritto «Ultimo», cambiandolo immediatamente in «Unico»), Questo titolo è passato a sottotitolo nel foglio che ci indica come titolo *A Educação do Estóico*, ma non sappiamo se quest'ultimo sarà più esatto o se c'è un titolo esatto, dato che esiste un brano dattiloscritto aperto dall'indicazione *A Profissão do Improdutor* (La professione dell'improduttore). E perfino possibile che *Manuscrito Encontrado numa Gaveta*, che pure appare nel quaderno, sia stato considerato come titolo generale.

Alcune esclusioni del *corpus* meritano menzione. Esiste un brano - pubblicato per la prima volta nella citata *Obra Poética* - classificato «L.do.D (ou Teive?)» che a mio avviso rientra meglio nel *Livro do Desassossego* (è stato incluso come Brano 207, nell'edizione Assirio & Alvim) e, a giudicare dalla parentesi, anche Pessoa preferiva questa opzione. Ancora nell'*Obra Poética* appare un brano di Teive (o meglio, parte di un brano) pubblicato come frammento del racconto «Dafni e Cloe», ma non ho trovato nell'autografo o altrove nello spoglio di Pessoa qualsiasi motivo per identificare questo brano col racconto né qualche frammento del racconto con Teive. «Dafni e Cloe» racconta la storia

di un triangolo amoroso in cui non figura nessun barone; rimane perciò escluso dalla presente edizione.

l'Appendice include, oltre a un piccolo brano esplicativo di Pessoa riguardante Teive, tre testi tematicamente importanti. Se è possibile che il *duello* sia stato scritto molto prima che esistesse il Barão de Teive, *Three Pessimists* e *Leopardi* sembrano datare dalla stessa epoca in cui il nobiluomo scriveva (dal 1928). Ci sono frasi che sembrano traduzioni della prosa di Teive e l'inglese è in genere abbastanza portoghesizzato, fenomeno che si è venuto accentuando a mano a mano che lui si era allontanato dalla sua infanzia sudafricana.

Ho approfittato delle pochissime indicazioni testuali esistenti per ordinare i brani che sono separati da ampi spazi. È importante notare che, nel caso del quaderno, la definizione di brano tende a essere congetturale o addirittura arbitraria. Ci sono pagine in cui i vari appunti brevi si susseguono senza molto nesso, dato che non mi è sembrato sensato classificare ciascuno di essi come un brano a parte.

Vari specialisti e amici, tra cui Teresa Rita Lopes e Luisa Medeiros, mi hanno aiutato a fissare il testo. Merita speciale menzione Manuela Parreira da Silva, che ha condiviso con me l'ardua impresa di decifrare il quaderno 144Q. Ho corretto ovvi errori di scrittura e punteggiatura e ho attualizzato la grafia, con l'aiuto di Manuela Rocha.

Segni usati nella fissazione del testo:

- ▢ - spazio lasciato in bianco dall'Autore
- [...]- parola o frase illeggibile
- [] - parola aggiunta dal curatore
- [?] - lettura congetturale

A Educação do Estóico

O Unico Manuscrito
do Barão de Teive

a impossibilidade de fazer arte superior

L'educazione dello stoico

L'unico manoscritto
del Barone di Teive

l'impossibilità di fare arte superiore

Manoscritto trovato in un cassetto.

Per non lasciare il libro sul tavolo della mia stanza, esposto così all'esame delle mani sospettosamente pulite dei camerieri dell'albergo, ho aperto, con un certo sforzo, il cassetto, e l'ho ficcato là dentro, spingendolo giù. Ha sbattuto contro qualche cosa, poiché lo stesso cassetto non era granché fondo¹.

È scesa su di noi la più profonda e mortale delle depressioni secolari - quella della conoscenza intima della vacuità di tutti gli sforzi e della vanità di tutti i propositi.

Ho raggiunto, con la sazietà del nulla, la pienezza del niente. Ciò che mi porterà al suicidio è un impulso come quello che ci porta a coricarci presto. Ho un sonno intimo di tutte le intenzioni.

Nulla può ormai trasformare la mia vita. Se... se... Sì, ma se è sempre qualcosa che non è successa; e se non è successa, perché supporre che cosa sarebbe, se mai lo fosse ?

Sento prossima, perché io stesso la voglio prossima, la fine della mia vita. Nei due ultimi giorni ho occupato il tempo a bruciare uno a uno - e ci ho messo due giorni perché qualche volta li ho riletti - tutti i miei manoscritti, le note per i miei pensieri morti, gli appunti, a volte brani già completi, per le opere che non avrei mai scritto. E stato senza esitare, ma con una lenta pena, questo sacrificio, con il quale ho voluto congedarmi, come nell'atto di bruciare un ponte, dal margine della vita da cui mi voglio allontanare. Sono ormai libero e deciso. Di ammazzarmi; adesso mi ammazzerò. Ma voglio lasciare, perlomeno, con la pre-

cisione che mi sarà possibile, una memoria intellettuale della mia vita, un quadro intimo di quello che sono stato. Desidero, già che non ho potuto lasciare di me una successione di belle bugie, lasciare quel poco di verità che la menzogna di tutto ci concede di supporre che possiamo dire.

Sarà questo il mio unico manoscritto. Lo lascio, non, come Bacone, ai concetti caritatevoli dei posteri, ma senza paragone, alla meditazione di coloro che il futuro farà miei pari.

Raggiungo, con il recidere tutti i legami, eccetto l'ultimo, tra me e la vita, la chiarezza dell'anima nel sentire, e quella dell'intelletto nel comprendere, che mi danno la forza di parole, non per realizzare l'opera che non potrei mai realizzare, ma almeno per dire con semplicità per quali ragioni non l'ho realizzata.

Queste pagine non sono la mia confessione ma la mia definizione. Sento, nel cominciare a scriverla, che la potrò scrivere con un certo modo di verità.

In questo il suicida è stato anticipatamente ingiusto. Le notizie dei giornali gli prestano totale omaggio. Così, il corrispondente locale del «Diário de Noticias» trasmette in questi termini al suo giornale la notizia della morte : «Si è suicidato ieri nella sua casa di Madeira il Signor Alvaro Coelho de Athayde, 20° Barone di Teive, di una famiglia tra le più distinte di questa regione. La triste fine del Signor Barone di Teive ha causato grande costernazione, poiché il defunto era qui molto stimato per le sue belle qualità di carattere».

*Tenuta della Macieira
12 luglio 1920²*

Non c'è maggior tragedia che l'uguale intensità, nella stessa anima o nello stesso uomo, del sentimento intellettuale e del sentimento morale. Perché un uomo possa essere distintivamente e assolutamente morale, bisogna che sia un po' stupido. Perché un uomo possa essere assolutamente intellettuale, deve essere un po' immorale. Non so quale gioco o ironia delle cose condanni l'uomo all'impossibilità di questo dualismo. Per mia sventura, essa si dà in me. Così, perché posseggo due virtù, non ho mai potuto far nulla di me. Non è l'eccesso di una qualità, ma l'eccesso di due, che mi ha ucciso per la vita.

Ogni volta che, in qualche cosa, ho avuto un rivale o la possibilità di un rivale, ho immediatamente abdicato senza esitare. E una delle poche cose della vita in cui non ho mai avuto esitazione. Non ho mai sofferto l'orgoglio di concorrere con un altro, con l'aggiunta ignobile della possibilità della sconfitta. Nello stesso modo non ho mai potuto giocare a giochi di competenza. Ho sempre perduto con rancore e dispetto. Perché mi giudicavo superiore a tutti? No, non mi sono mai considerato superiore a scacchi o nel *whist*. Per semplice orgoglio, un orgoglio traboccante e sanguinoso, che nessuno sforzo disperato della mia intelligenza ha mai potuto frenare o esaurire. Mi sono sempre tenuto fuori del mondo e della vita e lo scontro fra qualche loro elemento mi ha sempre ferito come un insulto dal basso, la rivolta improvvisa di un laceratore universale.

Ciò che particolarmente mi indignava contro me stesso, in quei momenti di dubbio doloroso, e per cui io da molto prima sapevo che non ci sarebbe stata nessuna soluzione, era l'intromissione del fattore sociale nel gioco squilibrato delle mie decisioni. Non ho mai potuto dominare l'influenza dell'ereditarietà e dell'educazione infan-

tile. Ho potuto sempre avversare i concetti sterili di nobiltà e di posizione sociale: non li ho mai potuti dimenticare. Sono dentro di me come una viltà che detesto, contro cui mi rivolto, ma che mi stringe con legami estranei all'intelligenza e alla volontà. Ho avuto un giorno l'occasione di sposarmi, magari di essere felice, con una ragazza molto semplice, ma fra me e lei si sono frapposte nell'indecisione dell'anima quattordici generazioni di baroni, la visione della città che sorrideva del mio matrimonio, il sarcasmo degli amici più intimi, un profondo disanimo fatto di meschinità, ma di tante meschinità, che mi pesava come dell'aver commesso un delitto. E così io, l'uomo dell'intelligenza e del distacco, ho perso la felicità a causa dei vicini che disprezzo.

Il modo come mi sarei vestito, le maniere che avrei avuto, come avrei ricevuto nella mia casa, dove forse non avrei avuto nessuno da ricevere, quante ineleganze di frase o di atteggiamento la sua tenerezza non potesse farmi dimenticare e nemmeno la sua dedizione velare - tutto questo mi si levava contro come uno spettro di cose serie, come se fosse un argomento, nelle veglie in cui mi dibattevo per il desiderio di possederla nella vasta rete di impossibilità che sempre mi ha fatto titubare.

Mi ricordo ancora, con una precisione nella quale [si] intercala il vago profumo dell'aria primaverile, del pomeriggio in cui, meditando tutte queste cose, ho deciso di abdicare all'amore come a un problema insolubile. Era maggio, un maggio di dolce inizio d'estate, fiorito per le brevi spianate della tenuta di vari colori, impalliditi dal lento calare della sera già iniziata. Io passeggiavo i miei rimorsi fra pochi filari di alberi. Avevo cenato presto e continuavo, solo come un simbolo, sotto le ombre inutili e il sussurro lento delle vaghe frasche. Mi prese all'improvviso un desiderio di abdicazione intensa, di chiostro severo e ultimo, una ripugnanza di aver avuto tanti desideri, tante speranze, con tanta facilità esterna di poterli

realizzare, e tanta impossibilità intima di poterlo volere. Risale a quell'ora soave e triste il principio del mio suicidio³.

... L'ascetismo involontario e debole delle nature in cui l'intelligenza è come una circolazione del sangue, una condizione fondamentale, una base organica della vita.

L'aria, in quella sera d'autunno, era di una grande dolcezza, e le colline lontane si ritagliavano con una fredda chiarezza. Non pensai, tuttavia, molto a esse, ma solo ai miei pensieri. Tutto quello che era stato mi parve più triste che se non fosse accaduto.

(da bambino)

... l'indulgenza di tutti i miei capricci e volontà - del resto quasi nulli, consistendo, quasi, nel solo desiderio di solitudine.

Rancoroso e vendicativo nell'infanzia, persi, nel passaggio all'adolescenza, quella meschinità dell'eccesso di sensibilità. (Suppongo che in nessun modo pesasse su tale risultato la comparsa in me della capacità di un pensiero astratto). Ma conservo, in una forma traslata, ciò che esso era. Ancora mi affligge il perdere un'idea, lo sfuggirmi dalla memoria una frase da scrivere, di non fissare un punto di vista. So bene, molte volte, che non riuscirei a dar corpo reale a quegli abbozzi. Ma c'è una gelosia di me stesso, un'avarizia dell'astratto, e ho notato che l'avarizia e lo

spirito di vendetta, forse perché sono due forme della meschinità, hanno parentela e sangue comune.

Idee brusche, ammirevoli, fraseggiate in parte con parole intensamente appropriate - ma slegate, da cucire più tardi, erigibili in monumenti. Ma la volontà non le accompagnerebbe se dovesse avere l'estetica per compagna e non restare in paragrafi del racconto possibile - solo linee, che sembrano mirabili, ma che, in verità, lo sarebbero unicamente se intorno a loro fosse stato scritto il racconto di cui esse erano momenti espressivi, detti sintetici, legami... Alcune erano motti di spirito, mirabili ma incomprensibili se il testo non è mai stato scritto.

Metto fine a una vita che mi è parsa contenere tutte le grandezze, e non ho visto contenere altro che l'incapacità di volerle. Se ho avuto certezze, mi ricordo sempre che tutti i pazzi ne hanno avute di maggiori.

Lo scrupolo della precisione, l'intensità dello sforzo di essere perfetto - lungi dall'essere stimoli per agire, sono facoltà intime per l'abbandono. Meglio sognare che essere. E così facile veder tutto raggiunto in sogno!

Mille idee insieme, ciascuna una poesia, che crescevano inutili. Di molte neppure potevo ricordarmi quando le avevo, tanto più quando le avevo già perdute.

Le piccole emozioni sono restate. Una brezza in una zona calma della campagna sembra che mi attraversi [?] l'anima. Una raffica lontana della musica della filarmonica nel viale mi evoca sonorità al di là degli effetti di tutte le

sinfonie. In una vecchietta su di una porta mi intenerisce tutta la bontà. Un bambino sporco, fermo dinanzi a me, mi illumina. Godo del posare di un uccello sul filo, e questo passa su di me, come una visione indistricabile della stessa verità⁴.

Appartengo a una generazione - supponendo che quella generazione sia più persone che non io stesso - la quale ha perduto in modo uguale la fede negli dèi delle religioni antiche e la fede negli dèi delle irreligioni moderne. Non posso accettare Geova né l'umanità. Cristo e il progresso sono per me miti dello stesso mondo. Non credo nella Vergine Maria né nell'elettricità.

Sono sempre stato un millimetrista del pensiero, scrupoloso nel linguaggio che potessi scrivere e nella disposizione del pensiero che dovessi esporre.

La morte di mia madre ha spezzato l'ultimo dei vincoli esterni che ancora mi legavano alla sensibilità della vita. All'inizio rimasi stordito - di quello stordimento che non induce in errore, ma che sembra un vuoto morto nel cervello, una conoscenza intuitiva del nulla. Poi il tedio, che mi divenne angoscia, mi intorpidì in noia.

L'amore di lei, che non mi era mai stato chiaro finché viveva, divenne nitido quando la perdetti.

Scoprii, con la mancanza, come si scopre il valore di tutto, che l'affetto mi era necessario; che, come l'aria, si respira e non si sente.

Ho tutte le condizioni per essere felice, tranne la felicità. Le condizioni sono slegate le une dalle altre.

Io sono la maturità di cui René è stato l'adolescenza. Non cambia il genere, ma la specie; lo stesso rivolgersi della mente su se stessa, identica insoddisfazione.

Gli adolescenti hanno, dietro a tutte le loro inquietudini, l'impulso cieco che li conduce alla vita. Rousseau ², ma comanda Europa. Chateaubriand gemette e sognò, ma fu ministro. Vigny ebbe testi di teatro rappresentati. Antero⁵ predicò il socialismo. Leopardi fu filologo.

Depongo la penna senza deporla e vedo, attraverso la finestra aperta sulla campagna notturna, il chiarore della luna alta e rotonda immettersi nell'aria un nuovo modo di vedere. Quante volte una vista come questa mi accompagna con meditazioni senza fine, in sogni senza proposito, in veglie senza travaglio né discorso.

Sento il cuore come un peso inorganico.

Nel silenzio interamente nero delle aurore arrestate, si ritaglia il loro profilo come se ci fosse verità⁶

La condotta razionale della vita è impossibile. L'intelligenza non dà regole. E allora io compresi ciò che forse è occulto nel mito della Caduta: mi batté nello sguardo dell'anima, come un lampo aveva sbattuto in quello del corpo, il terribile e vero sentimento di quella tentazione per cui Adamo aveva mangiato dell'Albero detto della Conoscenza.

Da quando esiste l'intelligenza, ogni forma di vita è impossibile.

Il mio abbandono intimo di ogni speculazione metafisica, la mia nausea morale per ogni sistematizzazione dell'ignoto, non procedono, come nella maggioranza di coloro che sarebbero d'accordo con me, dalla incapacità di speculazione. Ci ho pensato e lo so.

Ho stabilito, prima di tutto, una specie di epistemologia psicologica. Ho creato, a uso della mia comprensione dei sistemi, un criterio analitico dei produttori. Non voglio dire di aver scoperto che una filosofia non è altro che l'espressione di un temperamento. Questo, suppongo, altri lo avranno scoperto. Ma ho scoperto, per mio orientamento, che un temperamento è una filosofia.

La preoccupazione di un individuo per se stesso mi è sempre parsa l'espressione, in materia letteraria o filosofica, di una mancanza di educazione. Chi scrive non si accorge che sta parlando per iscritto e così ci sono molti che scrivono cose che mai avrebbero avuto il coraggio di dire. Ci sono coloro che si dilungano in pagine su pagine, nella spiegazione e analisi del loro essere, quando loro stessi - alcuni di loro, perlomeno - non si permetterebbero di affaticare un auditorio, anche se ben disposto nei loro riguardi, con il racconto delle loro personalità.

Il pessimismo, l'ho verificato, è spesso un fenomeno di rifiuto sessuale. Sono così, chiaramente, quello di Leopardi e quello di Antero. In questa costruzione di un sistema sui fenomeni sessuali stessi, non posso esimermi dal vedere qualche cosa di implacabilmente grossolano e vile. Tutti gli individui grossolani hanno bisogno della nota sessuale; è quella, anzi, che li distingue. Non possono raccontare aneddoti al di là della sessualità; non sanno aver spirito fuori dalla sessualità. Vedono in tutte le coppie una ragione sessuale di essere coppie.

Che ha da spartire il sistema dell'universo con le deficienze sessuali di ciascuno ?

So bene che in questo stesso scritto mi oppongo al principio su cui mi sono basato. Queste pagine, però, sono un

testamento, e nei testamenti deve per forza parlare di sé colui che testa. C'è una certa latitudine di tolleranza per i moribondi, e queste parole sono quelle di un moribondo⁷

Non è nell'individualismo che risiede il nostro male, ma nella qualità di quell'individualismo. E quella qualità è che esso sia statico invece che dinamico. Ci diamo valore per quello che pensiamo, invece che per quanto facciamo. Dimentichiamo che non lo abbiamo fatto, non lo siamo stati; che la prima funzione della vita è l'azione, come che il primo aspetto delle cose è il movimento.

Dando a quello che pensiamo l'importanza di averlo pensato, prendendoci, ciascuno di noi se stesso, non, come diceva il greco⁸, quale misura di tutte le cose, se non per loro norma o modello, creiamo in noi non un'interpretazione dell'universo, ma una critica dell'universo - che, siccome non lo conosciamo, non possiamo criticare - e i più deboli e più dissennati di noi elevano tale critica a una interpretazione - ma un'interpretazione imposta come un'allucinazione; non dedotta, ma semplice induzione. E l'allucinazione propriamente detta, dato che l'allucinazione è l'illusione poggiata su di un fatto mal visto.

L'uomo moderno se è infelice è pessimista.

C'è qualcosa di vile, di degradante, in questa trasposizione delle nostre pene all'universo intero; c'è qualcosa di sordidamente egoista nel supporre che o l'universo sia dentro di noi, o che noi siamo una specie di suo centro e riasunto, o simbolo.

Il fatto che io soffra può essere in effetti un ostacolo all'esistenza di un Creatore integralmente buono, ma nemmeno prova l'inesistenza di un Creatore, né l'esistenza di

un Creatore cattivo e neppure l'esistenza di un Creatore imparziale. Prova appena che esiste male nel mondo - cosa che non rappresenta una scoperta e che nessuno si è ancora ricordato di negare.

Dare valore e importanza alle nostre sensazioni, solo perché sono nostre - che facciamo questo coscientemente o incoscientemente - questa vanità dentro di noi, che chiamiamo tante volte orgoglio, come chiamiamo nostra verità le verità di ogni specie...

Il conflitto che ci brucia l'anima, lo ha dato Antero più che ogni altro poeta, perché aveva l'eguale altezza del sentimento e dell'intelligenza. E il conflitto tra la necessità emotiva del credere e l'impossibilità intellettuale di credere.

Sono giunto, alla fine, a questi brevi precetti, per la regola intellettuale della vita.

Non mi pento di aver bruciato ogni abbozzo delle mie opere. Non ho più nulla da legare al mondo altro che questo.

Quale che sia il segreto del mistero delle cose, esso è, certamente, molto complesso; o, se è molto semplice, è di una semplicità che non abbiamo facoltà di vedere. Contro la maggioranza delle dottrine filosofiche, io ho da lamentare che siano semplici; il fatto di voler spiegare è prova sufficiente di ciò, poiché spiegare è semplificare.

Per fantasiosa che sia la teoria del male di Soame Jenyns⁹, non è, almeno, assurda, come lo è la dottrina di un dio onnipotente e buono, ma creatore del male, dato che è il creatore di tutto. L'ipotesi di Soame Jenyns pos-

siede addirittura il vantaggio - forse illusorio, peraltro apparente - dell'analogia; così come interveniamo - una volta per il loro bene, altre per il male; alcune volte per bene supponendo che sia per male, e viceversa - nella vita degli esseri nostri inferiori, così si può concedere che procedano nei nostri riguardi esseri che ci sono tanto superiori come noi lo siamo alle bestie dei nostri campi, o agli uccelli delle nostre arie. Mi sono figurato una volta - più per speculazione che per convinzione che poteva ben essere che, come la vita è la legge di tutto, la morte rappresentasse sempre un intervento altrui, che non ci fosse morte se non violenta. Alcune sono visibilmente violente, e molte di esse siamo noi a causarle; altre, le chiamiamo naturali, sarebbero ugualmente violente, ma per intervento di entità impercettibili ai nostri sensi. Come le nazioni, ancorché molto decadenti, non finiscono se non per invasioni e violenze altrui, così le vite non finirebbero in altro modo. Lo stesso suicidio - mi sono figurato nel corso di questo vaneggiamento logico - sarebbe forse un impulso altrui. Nessuna vita spontaneamente si ucciderebbe, ma nel suicidio risolverebbe la morte di fuori col semplice mezzo di se stessa. Mi sarei dimenticato del tutto di questa speculazione senza rigore se essa non mi avesse salvato dal suicidio una volta, già da tempo - poco dopo essermi laureato. La mia vita si esacerbava in angoscia, ma la vaga possibilità che quel mio concetto fosse giusto - poiché una possibilità che fosse giusto c'era in esso come in qualsiasi altro - e la riluttanza nel, se fosse stato giusto, praticare un atto servile ed emissario - questo, davvero mi distolse, non posso dire se con utilità, dal passo che, in fin dei conti, è stato rimandato a oggi.

Non mi sono mai potuto convincere che io potessi, o che qualcuno sicuramente avrebbe potuto, dare sollievo

certo o profondo, e molto meno cura, ai mali umani. Ma mai, peraltro, ho potuto distoglierne il pensiero. La più piccola angoscia umana - che dico ? il solo suo immaginarla - mi ha sempre afflitto, confuso, mi ha distolto dal potermi concentrare ed egoizzare. La convinzione della futilità di ogni terapeutica per l'anima dovrebbe, sicuramente, sollevarsi a una vetta di indifferenza, tra la quale e le agitazioni della terra velassero tutto le nuvole di quella stessa convinzione. Il pensiero, tuttavia, potente come è, non può nulla contro la ribellione dell'emozione. Non possiamo non sentire, come possiamo non camminare. Così assisto, e ho sempre assistito, da quando mi ricordo di sentire con le emozioni più nobili, il dolore, l'ingiustizia e la miseria che ci sono nel mondo nello stesso modo con cui un paralitico assisterebbe all'affogamento di un uomo che nessuno, ancorché valido, potrebbe salvare. Il dolore altrui è divenuto in me più che un solo dolore - quello di vederlo, di vederlo irreparabile, e di sapere che il conosciuto come irreparabile mi impoverisce perfino della nobiltà inutile di voler avere i gesti per porvi rimedio. La mia mancanza di impulso è stata sempre, infine, la fonte dell'origine di tutti questi mali - il non saper volere prima di pensare, il non sapermi concedere, il non saper decidere nell'unico modo come si decide - con la decisione, e non con la conoscenza -, asino di Buridano che muore nella bisettrice matematica dell'acqua dell'emozione e della paglia dello sforzo, potendo, se non pensasse, morire sì, ma non di fame né di sete.

Tutto quanto penso o sento, inevitabilmente mi si volge in modi di inerzia. Il pensiero, che in altri è una bussola di azione, è per me un suo microscopio, che mi fa vedere universi da attraversare dove un passo basterebbe per passare dall'altra parte - come se l'argomento di Zenone, dell'intrasponibilità di ogni spazio, che, poiché è infinitamente divisibile, è quindi infinito, fosse una droga estranea con cui mi avessero intossicato l'organismo

spirituale. E il sentimento, che in altri si introduce nella volontà come la mano nel guanto, o la mano nell'impugnatura della spada, è stato sempre per me un'altra maniera di pensare - futile come una rabbia con la quale tremiamo sino a non poterci più muovere, una specie di panico di esaltazione che, come il panico, lascia incollato al suolo il timoroso che persino la stessa paura dovrebbe far fuggire.

Tutta la mia vita è stata una battaglia perduta sulla mappa geografica; la codardia non è stata neppure sul campo, dove forse non c'era, ma nel gabinetto del capo di Stato Maggiore, e di lui solo con la sua convinzione della sconfitta. Non si osò il piano perché sarebbe stato imperfetto; non si osò renderlo perfetto, sebbene non potesse realmente esserlo, perché la convinzione che non sarebbe stato perfetto ha spezzato la volontà con cui esso, ancorché imperfetto, si sarebbe comunque potuto tentare. E io neppure ho pensato che il piano, sebbene imperfetto, avrebbe potuto essere più perfetto di quello del nemico. E che il mio vero nemico, vittorioso contro di me dopo Dio, era quella stessa idea di perfezione, che mi compariva davanti a tutti gli eserciti del mondo, nell'avanguardia tragica di tutti gli armati del mondo.

... quando, a Parigi, mi battei (in duello) con il Marchese di Plombières.

Considero, sicuramente, il duello un assurdo. Trovai, peraltro, che avendo io, come tutti, vissuto sempre nell'accettazione, volontaria o involontaria, delle convenzioni sociali - e godendo, a partire dal prestigio sociale del mio titolo, dei loro vantaggi - era [indecente] sottrarmi all'esercizio di una di loro poiché essa era l'unica che mi comportava un rischio.

L'astratto è sempre stato per me più impressionante che il concreto. Mi ricordo che, da bambino, non avevo paura di nessuno, neppure degli animali; ma avevo, sì, paura delle camere buie... Ricordo che quella singolarità apparente disorientava la semplice psicologia che mi circondava.

Al contrario della gente comune, ho sempre avuto ben più paura della morte che di morire. Disprezzavo, perfino, e disprezzo, la sofferenza. Ho avuto sempre un apprezzamento più alto per la coscienza che per le sensazioni gradevoli della mia pelle. Nell'unica operazione chirurgica che mi hanno fatto da poco (l'amputazione della gamba sinistra) ho sempre rifiutato di venire anestetizzato. Ho solo accettato l'anestesia locale¹⁰.

Se oggi cammino verso la morte volontaria, è che il [...] del condannato è divenuto impossibile. Non è il dolore morale che mi spinge a uccidermi; è la vacuità morale su cui si fonda il dolore.

Il mio stato d'animo è quello su cui poggiano i grandi misticismi, le rinunce trascendenti; essi però si basano sulla fede e io non ho fede. E, perfino, il non aver fede, o non potere, o non sapere averla, è ciò che costituisce la base di quel vuoto proprio della coscienza del mondo.

Ma la considerazione che era molto più probabile venir ferito che essere ucciso, mi ha impedito subito dal poterlo commentare. La sofferenza non l'ho mai temuta, anzi la disprezzavo, o, piuttosto, disprezzavo solo il fatto di preoccuparmene. E una delle forme caratteristiche in cui mi sono trovato più fuori tono nel mio proposito di commentare in astratto.

E singolare che, in quel duello, ciò che più mi preoccupava - quella preoccupazione ha spostato tutte le altre - fosse di poter essere «battuto», di risultare inferiore in campo al mio avversario. Ho sempre riconosciuto in me come una indomabile caratteristica inferiore il non saper

perdere; e il timore di non saper nascondere l'emozione del dispetto fu una cosa che mi allontanò sempre da giochi, da competizioni - da tutto ciò che implicasse il misurarmi con qualcuno. Questo, lo confesso, mi avrebbe addirittura portato a sottrarmi al duello, se fosse stato possibile o decente farlo.

(La seduzione di Maria Adelaide)

Loro (gli incontinenti) scoprono lati inesplorati dei sentimenti umani, gettano luce su cose sensibili e tenebrose, nonostante il loro tatto carnale¹¹.

Ragioni per cui il Barone non sedusse altre fanciulle

Alcune le sedussi in seguito, e ai miei stessi occhi fui risibile, senza attenuanti o

Non c'era una serva in casa mia che io non potessi aver sedotto. Ma le une erano grandi, o, se non lo erano, lo sembravano, per esuberanza vitale, e nei loro riguardi io avevo una timidezza anticipata, addirittura frustrata [?]: neanche in sogno mi vedevo a sedurle. Altre erano piccole, fragili, e mi facevano pena. Altre erano brutte. E così io passai accanto alla particolarità dell'amore quasi come passai accanto alla generalità della vita.

La paura di far male agli altri, la sensualità delle conseguenze, la coscienza dell'esistenza reale di altre anime - queste cose furono remore per la mia vita e io mi chiedo oggi a cosa mi sono servite o a chi sono servite. Le ragaz-

ze che io non ho sedotto sono state sedotte da altri, dato che lo dovevano essere da qualcuno. Dove ho avuto problemi, mai gli altri li hanno avuti; e dopo aver fatto ciò che avevo fatto, che alla fin fine era quello, mi trovai a chiedere a me stesso: perché io dovevo pensare tanto se mi aveva causato tanto dolore il farlo ?

Lo scrupolo è la morte dell'azione. Pensare alla sensibilità altrui è essere sicuri di non agire. Non c'è azione, per insignificante che essa sia - e quanto più importante, più ciò è sicuro - che non ferisca un'altra anima, che non addolori qualcuno, che non contenga elementi di cui, se abbiamo cuore, non dobbiamo pentirci. Molte volte ho pensato che la filosofia reale dell'eremita sta piuttosto nel sottrarsi a essere ostile, per il semplice fatto di vivere, anziché in qualche pensiero direttamente in rapporto col fatto di isolarsi.

Cose che mi sembravano banali e dal cui intraprendimento ho distolto la mia volontà, le ho viste fatte da altri e, viste fatte, non erano altro che la volgarità del mondo.

Il segreto subcosciente dell'uomo normale - quello di vivere interessatamente il romantico delle cose, romanticamente il grossolano della vita...

Non insegnar nulla, poiché hai ancora tutto da imparare.

Il sogno, quando troppo vissuto, o familiare, diventa una nuova realtà; la tirannizza; smette di essere un rifugio. Gli eserciti sognati finiscono con l'essere sconfitti, come quelli che crollano, si abbattano negli scontri e nelle battaglie del mondo.

Il sogno, il vaneggiamento - quello della debolezza dell'anima con cui nelle immagini felici, i principi, gli amati, i celebri - quella disposizione $\square$ mi è sempre apparsa ripugnante e vile.

Ho ripudiato il sogno come un vizio da collegiale o da pazzo. Ma ho anche ripudiato la realtà o, anzi, è lei che mi ha ripudiato, non so perché - per incompetenza, o per scoraggiamento, o per incomprensione. Non sono mai servito per nessuno dei due modi di godere - né per il piacere del reale, né per il piacere della supposizione.

Non mi lamento di coloro che mi stanno intorno o mi sono stati intorno. Nessuno mai mi ha trattato male, in nessun modo o senso. Tutti mi hanno trattato bene, ma con distacco. Ho capito subito che il distacco era in me, che partiva da me. Per questo posso dire, senza illusione, che sono sempre stato rispettato. Amato o benvoluto, non lo sono mai stato. Oggi riconosco che non avrei potuto esserlo. Avevo buone qualità, avevo forti emozioni, avevo $\square$ - ma non avevo quello che si chiama amore.

... le persone della mia razza di spirito - Rousseau, Chateaubriand, Senancour, Amiel. Ma Rousseau turba il mondo. Chateaubriand $\square$. Amiel lascia, perlomeno, un diario intimo. Io sono un esempio più perfetto di loro del-

la malattia di cui tutti soffriamo: non ho lasciato, infatti, proprio niente.

Non ho mai avuto nostalgie, perché non ho mai avuto da averne e sono sempre stato razionale nei miei sentimenti. Siccome nulla ho fatto della mia vita, non ho nulla di cui debba ricordarmi con nostalgia; ho potuto aver speranze, perché ciò che non esiste può essere tutto. Oggi non ho più neppure speranze, dato che non vedo ragione perché il futuro sia diverso dal passato. C'è chi ha nostalgia del passato, solo perché è passato, e a chi perfino il male che è stato sembra un bene, proprio perché è stato con quel male che eravamo quando ci è successo. Non ho mai potuto dare tanta importanza alla mera astrazione del tempo, che dovessi dispiacermi del mio passato solo perché non potevo tornare ad averlo, o solo perché allora ero più giovane di quanto non sia oggi. E quel modo di aver pena del passato chiunque, ancorché nullo, lo può avere; ed io ripudio ciò che sia di tutti.

Non ho mai avuto nostalgie. Non c'è epoca della mia vita che io non ricordi con dispiacere. In tutte fui lo stesso - quello che ha perso la partita o demeritato del poco della vittoria.

Ho avuto, sì, speranze, perché tutto è aver speranze o è morte.

Lo sforzo, sempre più difficile, la speranza, sempre più tarda, la differenza tra quello che sono e quello che ho supposto che avrei potuto essere ogni volta più accentuata nella notte della mia futilità severa.

La prima nozione chiara che ho avuto di questo mio terribile disinteresse per me stesso e per ciò che un tem-

po consideravo più mio, è stato quando un giorno, trovandomi lontano da casa, ho avvertito un allarme di incendio che mi parve fosse nella zona. Mi venne in mente che fosse a casa mia, cosa che, del resto, non era stato. E, mentre, un tempo, un terrore che si potessero perdere i miei manoscritti mi avrebbe preso tutta l'anima, notai, con doppio stupore, che la possibilità che l'incendio fosse nella mia casa mi aveva lasciato indifferente, quasi felice con l'idea che, distrutti quei manoscritti, mi si sarebbe semplificata la vita. Un tempo, la perdita dei miei manoscritti, di tutta l'opera frammentaria ma ben curata della mia vita, mi avrebbe portato alla follia; ora invece la contemplavo come un incidente casuale del mio destino, non come un colpo mortale che distruggesse, con il distruggerne le manifestazioni, la mia stessa personalità.

Cominciai allora a capire come alla fine ci stanchi di ogni sforzo continuo la perfezione inattingibile e compresi i grandi mistici e i grandi asceti, che riconoscono nell'anima la futilità della vita. Che sarebbe passato di me in quelle carte scritte ? Prima, io avrei detto «tutto»; oggi direi o «niente» o «poco», o «una cosa strana».

Ero divenuto oggettivo nei miei riguardi. Ma non potevo distinguere se con questo io mi fossi trovato o mi fossi perduto.

Che l'incendio fosse in casa mia ? Avrebbero corso il rischio di bruciare tutti i miei manoscritti, ogni espressione della mia vita? Ogniqualvolta, in passato, questa idea mi era semplicemente occorsa, un terrore enorme mi sconvolgeva. E ora, all'improvviso, notai non so già se con stupore o se senza stupore, che non mi sarebbe importato se fossero bruciati. Quale fonte - quale fonte segreta, ma tanto mia - mi si era seccata nell'anima?

Notai allora che tanti anni di sterile stanchezza avevano fatto straripare fino all'intimo della mia anima una stanchezza sterile e profonda. Io mi ero addormentato, e con me si erano addormentati tutti i privilegi della mia anima - i desideri che sognano alto, le emozioni che sognano forte, le angosce che sognano al contrario.

... una cosa difficile da definire, salvo che come una nausea fisica della vita.

Pensare come spiritualisti, agire come materialisti. Non è assurda la dottrina: è, in fin dei conti, la dottrina spontanea dell'intera umanità.

Che cos'è la vita dell'umanità se non una evoluzione religiosa senza influenza sulla vita quotidiana?

L'umanità è attratta dall'ideale, e quanto più alto e anti-umano sia l'ideale, più (se sarà progressiva) sarà attratta la pratica della sua vita civile che, per questo, va di popolo in popolo, di era in era, di civiltà in civiltà. L'umanità civile apre le braccia a una religione che predica la castità, a una religione che predica l'uguaglianza, a una religione che predica la pace. Ma l'umanità normale procrea, si combatte e contrasta sempre; così, sino a quando avrà fine, come sempre farà.

Nello stesso tempo, nella stessa società, l'uomo normale ateo procede in tutto il sociale come l'uomo normale teista. Sembrerebbe peraltro che in poche cose essi dovrebbero procedere parallelamente. Non c'è tesi o teoria che implichi l'atmosfera che si respira. L'astrologia vive

a parte come i sogni. L'astrologia - dovendovisi credere - è solo il nome che diamo a una forma, ancorché dell'immaginazione; il romanzo e il trattato di astrologia sono romanzi su argomenti diversi, che tra loro differiscono meno che non i romanzi di cappa e spada dai romanzi di costume o il racconto poliziesco dalla novella amorosa¹³.

Quando, peraltro, leggo Rousseau o Chateaubriand ¹⁴, sento con orrore che tutto il mio culto dell'oggettivo, del reale, del ¹⁵ non mi spogliano di una orribile identità sostanziale con essi. Ci sono pagine di alcuni di loro che mi angosciano; sembrano scritte, non direi da me, ma, per un assurdo appropriato, da un fratello gemello che non ho avuto, qualcuno che è diversamente la stessa cosa di quello che io sono.

Non ammiro, del resto, i greci. Mi hanno sempre dato un'impressione, non dico di falsità aggressiva, ma di eccessiva semplicità. Sono, paragonati a noi, bambini con l'incanto, ma anche con l'incompletezza, dei bambini. Le loro stesse superiorità sono quelle in cui i bambini - considerata la differenza [...] - superano gli adulti. Acquistano, crescendo, in complessità, il che non è del tutto un vantaggio. Perdono, acquistandola, la spontaneità dell'emozione e della sensazione del bambino - quella che nessuno ha avuto come i greci; perdono il ragionamento limpido e implacabile del bambino - quello che i greci avevano come nessuno; perdono l'egoismo semplice e diretto, l'immaginazione fresca e umana, l'elaborazione attenta dei fatti - il che distingueva i greci nella vita, nel pensiero e nell'arte. Ci sono contributi greci che sembrano addirittura un gioco di bambini, inventato da loro come l'elezione per sorteggio, la deliberazione democratica dei soldati di un esercito in uguaglianza con i comandanti e sulle stesse cose della guerra.

Pensare che ho considerato un'opera questa montagna incoerente di cose, infine, da scrivere! Pensare in questo momento definitivo che mi sono ritenuto con forza per sistemare tutti quegli elementi in un'opera finita e visibile! Se il potere sistematizzatore del pensiero bastasse perché l'opera si facesse, se la sistematizzazione fosse una cosa che l'intensità dell'emozione potesse operare, come una breve poesia o un corto saggio, la mia opera allora si sarebbe fatta, poiché si sarebbe davvero fatta lei stessa in me e non io in essa come determinatore.

Avrei potuto, io lo so bene, convinto com'ero che non era possibile alla mia volontà poco realizzatrice, fare brevi saggi di una grande opera mai realizzabile; avrei potuto fare vari libri di brani, ciascuno davvero uno; avrei potuto sciogliere fra le molte frasi disperse tra le mie note più che un libro di pensieri, che non sarebbe stato superficiale né poco nuovo.

Il mio orgoglio, però, non ha mai sofferto che io mi permettessi meno di ciò che la mia intelligenza avrebbe potuto fare. Non ho mai potuto concedere a me stesso l'autorizzazione al mezzo-termine, a qualcosa minore nell'opera che la mia intera personalità e il mio totale desiderio. Se io avessi riconosciuto nella mia intelligenza una incapacità per l'opera sintetica, avrei frenato il mio orgoglio, riconoscendolo come pazzia. Ma la deficienza non è mai stata nella mia intelligenza, sempre capace di grandi sintesi e di potenti sistematizzazioni. Il mio male risiedeva nella debolezza della volontà di fronte allo sforzo pauroso che quelle intezze implicavano.

Forse, con questo criterio, nessuna opera si sarebbe mai fatta nel mondo. Lo riconosco; riconosco che se tutti i grandi spiriti avessero avuto la grandezza scrupolosa di voler fare solo ciò che è perfetto o, non ponendo già la tesi impossibile, l'interamente conforme alla propria totale individualità, avrebbero abdicato come io abdicò.

Solo ha parte nella vita reale del mondo chi ha più volontà che intelligenza o più impulsività che ragione. «Disjecta membra» ha detto Carlyle «sono quello che rimane di qualunque poeta, o di qualunque uomo». Ma un orgoglio intenso, come quello che mi ha ucciso e mi ucciderà, non può sopportare che sia esposto alla vergogna supposta delle ere il corpo mutilato e difforme dell'inevitabile imperfezione dell'anima in cui abita e che definisce.

Tra l'asceta e l'uomo volgare non conosco, nella sfera della dignità dell'anima, uso intermedio o mezzo termine. Chi usa, che usi, chi abdica, che abdichi. Usi con la brutalità dell'uso. Abdichi con l'assolutezza dell'abdicazione. Abdichi senza lacrime, senza consolazione di se stesso, signore almeno della forza della propria abdicazione. Si disprezzi, sì, ma con dignità.

Piangere dinanzi al mondo - e quanto più bello il pianto, più ampio il mondo che gli si apre e più pubblica la vergogna - è quest'ultima indegnità che può praticare sulla sua vita intima un vinto che non conserva la spada per l'ultimo dovere del soldato. Siamo tutti soldati in questo reggimento istintivo della vita; dobbiamo vivere con la legge della ragione o con nessuna legge. Il piacere è per i cani, il lamento per le donne; l'uomo ha solamente, di suo proprio, l'onore o il silenzio. Ho sentito questo, più che mai, nelle fiamme del fuoco in cui ho messo fine per sempre ai miei scritti.

C'è qualcosa di sordido, e di tanto più sordido quanto ridicolo in questo uso che hanno i deboli di elevare a tragedie dell'universo le tristi commedie delle proprie tragedie.

Il riconoscimento di questo fatto mi ha sempre impedito - e riconosco che con ingiustizia - di ricevere una perfetta emozione dai versi dei grandi poeti pessimisti. Peggiora è stata la mia delusione quando ne ho conosciuto le vite. I tre grandi poeti pessimisti del secolo passato - Leo-

pardi, Vigny e Antero - mi sono diventati insopportabili. La base sessuale dei loro pessimismi mi ha lasciato, appena la intravidi nelle opere e la confermai nella notizia delle loro vite, una sensazione di nausea nell'intelligenza. Riconosco che tragedia possa rappresentare per qualsiasi uomo - e specialmente per un uomo di grande sensibilità come uno qualunque dei tre grandi poeti - l'essere privato per quale che ne sia la ragione, di relazioni sessuali, come nei casi di Leopardi e Antero, o di tante o di tali come avrebbe voluto, nel caso di Vigny. Tali cose tuttavia sono della vita intima e per questo non possono né devono essere portate alla pubblicità del verso esposto; sono della vita particolare e non sono tali da comparire nella generalità della letteratura. Poiché nemmeno la privazione di relazioni sessuali, né l'insoddisfazione di quelle che si hanno, rappresentano qualcosa di tipico o di lungo nell'esperienza dell'umanità.

Anche così, se quei poeti avessero cantato direttamente questi loro mali inferiori - poiché sono inferiori qualunque sia stato il loro uso poetico - se avessero posto a nudo la loro anima, ma al nudo della nudità e non di un costume imbottito, la stessa violenza della causa del dolore avrebbe potuto strappar loro grida degne, in certo modo rimuovendo, per mancanza di occultazione, il ridicolo sociale che con giustizia o senza di essa, pesa su quelle povertà dell'emozione comune. Se un uomo è stato vigliacco, può o non parlarne - che sarebbe meglio - o dire «sono vigliacco» con la parola appropriata e brutale. In questo caso ha il vantaggio della dignità, nell'altro quello della sincerità; in tutti e due i casi sfuggirà al comico: poiché in un caso non c'è niente di detto e non c'è niente da ridere e nell'altro non c'è niente da scoprire dato che lui stesso lo ha rivelato. Ma il vigliacco che si giudica obbligato a provare che non lo è, o a dire che la vigliaccheria è universale, o a confessare la sua debolezza in un modo confuso e traslato che nulla rivela, ma anche nulla vela - que-

sti ridicolo in senso generale e irritante per l'intelligenza. E sotto questa specie che concepisco i poeti pessimisti e tutti quelli che erigono a universali i dolori particolari che li affliggono.

Come posso io considerare con serietà e con pena l'ateismo di Leopardi se so che questo ateismo si curerebbe con la copula? Come posso io rispettare di buon grado e compassione il vaneggiamento, la tristezza, la desolazione di Antero se riconosco che tutto questo è funzione dello scoraggiamento dell'anima che non ha avuto complemento reale, psichico o fisico poco importa? Come vi può impressionare il pessimismo di Vigny contro la donna, la mirabile ed eccessiva declamazione della «Colère de Samson»¹⁴ se nel proprio eccesso della composizione riconosco il poco o male amato e crudelmente sofferente di cui disse Faguet - la proiezione solenne di quello che la gente chiama senza solennità «dolore di corna»?

Che maniera di serietà si può usare di fronte a questo argomento che è nel fondo dell'opera di Leopardi: «sono timido con le donne e, quindi, Dio non esiste»? Come non rifiutare con ripugnanza la conclusione di Antero: «mi dispiace di non avere una donna che mi dimostri amore, quindi il dolore è universale»? Devo accettare senza disprezzo involontario l'atteggiamento di Vigny: «non sono amato come voglio e pertanto la donna è un essere spregevole, meschino, vile che contrasta con la bontà e la nobiltà dell'uomo»? Principi assoluti e perciò stesso falsi, ridicoli e perciò stesso antiestetici. Rara è la cosa, del resto, che causa il riso pubblico e contiene in sé una perfetta sicurezza e dignità. O possiede una qualità che si impone alle masse sebbene esse non la comprendano; o una qualità che si sovrappone ad esse in modo che non ridano per la semplice ragione che non vedono. La plebe non ride della *Cantica della ragion pura*.

La dignità dell'intelligenza sta nel riconoscere che essa è limitata e che l'universo ne è fuori. Riconoscere con dispiacere proprio o no che le leggi naturali non si piegano ai nostri desideri, che il mondo esiste indipendentemente dalla nostra volontà, che l'essere tristi non prova nulla sullo stato morale degli astri o perfino della gente che passa davanti alle nostre finestre: in questo è il vero uso della ragione e la dignità razionale dell'anima.

Dalla mia finestra e perfino in quest'ora in cui solo la morte mi attrae, e verso di lei - che nemmeno è «lei» - affrettandomi, propendo, vedo le schiere felici dei contadini che tornano, cantando quasi religiosamente, nell'aria placida del tramonto. Riconosco che la loro vita è allegra. Lo riconosco sull'orlo del sepolcro che io stesso aprirò e lo riconosco con l'ultimo orgoglio di non fare a meno di riconoscerlo. Che ha da vedere la loro tristezza, che cosa li abbatte, con la verzura universale degli alberi, con l'allegria naturale di quei ragazzi e ragazze ? Che ha da vedere la fine di inverno in cui mi affondo con la primavera che c'è nel mondo, in virtù delle leggi naturali, la cui azione sul corso degli astri fa ora fiorire le rose, e la cui azione in me mi fa porre fine alla mia vita ?

Quanto non mi abbasserei di fronte a me stesso, e, giustamente, di fronte a tutto e a tutti, se io dicessi ora che la primavera è triste, che i fiori soffrono, che i fiumi gemono tristezza, che nella stessa canzone dei contadini c'è angoscia e ansia, perché? - Perché Alvaro Coelho di Athayde, decimo quarto¹⁵ Barone di Teive, ha scoperto con pena che non può scrivere i libri che vuole !

Circoscrivo a me stesso la tragedia che è mia. La soffro, ma la soffro faccia a faccia, senza metafisica né sociologia. Mi confesso vinto dalla vita, tuttavia non mi confesso abbattuto da lei.

Tragedie, molti ne hanno - tutti, addirittura, se tra di esse contiamo le occasionali. Ma ciò che a ciascuno com-

pete, come uomo, è il non parlare della propria tragedia; e ciò che a ciascuno compete, come artista, è, o essere uomo e tacere su di essa, scrivendo o cantando di altre cose, oppure estrarne, con fermezza e grandezza, una lezione universale.

Ho raggiunto, credo, la pienezza dell'impiego della ragione. Ed è per questo che mi ucciderò.

Gladiatore servo e compulso, la spada che, servendo, sarà la mia sconfitta, sarà, ripudiandola, libertà, e io saluto alto il Destino con il penultimo gesto - il gesto prima di quello con cui, confessandomi vinto, mi istituisco vincitore.

Nell'arena in cui il Cesare ci ha lanciati, perché noi ci degladiassimo, quegli che muore è vinto e quegli che uccide è colui che vince.

Come il gladiatore nell'arena in cui è stato messo dal destino che schiavo lo ha esposto come condannato, saluto, senza tremare, il Cesare che ci sia in questo circo circondato da stelle. Lo saluto di fronte, senza orgoglio, che non lo può avere lo schiavo; né allegria, che non la può fingere il condannato. Ma lo saluto, perché non manchi alla legge colui cui manca ogni legge. Ma, finendo di salutare, mi immergo nel petto il gladio che non mi servirà in combattimento. Se il vinto è colui che muore e il vincitore chi uccide, con questo, confessandomi vinto, mi istituisco vincitore.

Nota esplicativa

Ho trasferito a Teive la speculazione sulla certezza che i pazzi hanno più di noi. Milton, proponendo il Paradiso Rivisitato [?] nel *Paradiso Perduto*, Wordsworth scrivendo pazientemente, cosciente della loro bellezza, brani su brani copriva del tutto [?]. Quando questo avviene con spiriti di sogni alti, capaci perlomeno di intuire o sognare [?] alcuni istanti che in parte formano l'altezza di tali spiriti - cosa che non succederebbe a me, che non potrei assolutamente avere nessuna certezza sulla qualità del mio spirito, [?]

Il duello

Pensiamo che ¹¹ duello dovrebbe essere assolutamente e completamente proibito; non perché sia pericoloso e implichi rischio di vita, ma perché è una cosa tanto ridicola che non ha diritto all'esistenza.

Il duello ! Il duello moderno !

Nei tempi antichi, quando funzionava, quando entrava nella psicologia dell'epoca - concediamo pure che ci fosse. Oggi, perché? Non è nell'indole dei nostri costumi attuali, se non per asineria.

Ma c'è ancora un'altra considerazione. Non è solo che il duello sia stupido come ¹² d'onore, ma è che lo vediamo usato costantemente fra gente che non ha niente a che vedere con ciò che si intenda per onore. Ladri mascherati, *souteneurs* ¹³, quando hanno un po' di coraggio, il che succede ancora abbastanza di frequente, sono pronti a portare ogni attentato all'onore che non hanno sul campo dello stesso.

Ci vien meno totalmente la psicologia di questa gente. Abbiamo visto abbastanza per concludere che è la stupidità ciò che predomina.

Tre pessimisti

I tre sono vittime dell'illusione romantica, e sono specialmente vittime perché nessuno di loro aveva il temperamento romantico. Tutti e tre erano predestinati ad essere classicisti e, nella loro maniera di scrivere. Leopardi lo era sempre, Vigny quasi sempre, e Quental solo nella perfetta struttura dei suoi sonetti. Il sonetto, del resto, è non-classico, sebbene, a causa della sua base epigrammatica, lo dovrebbe essere.

Tutti e tre erano pensatori. Quental più di tutti, perché aveva una reale abilità metafisica. Leopardi in secondo luogo, Vigny per ultimo, ma ancora molto più avanti, a questo proposito, agli altri romantici francesi, con i quali, naturalmente, dovrebbe essere paragonato a quel rispetto.

L'illusione romantica consiste nel prendere alla lettera l'affermazione del filosofo greco che l'uomo è la misura di tutte le cose, o sentimentalmente, l'affermazione basilare della filosofia critica, che tutto il mondo è un concetto nostro. Queste affermazioni, in se stesse innocue per l'intelletto, sono particolarmente pericolose, e spesso assurde, quando divengono disposizioni di temperamento e non semplicemente concetti della mente.

Il romantico riferisce ogni cosa a se stesso ed è incapace di pensare oggettivamente. Ciò che accade a lui accade all'universalità delle cose. Se lui è triste, il mondo non solo sembra, ma è, sbagliato.

Supponiamo che un romantico s'innamori di una fan-

ciulla di più alta condizione sociale, e che questa differenza di classi impedisca il suo matrimonio o anche solo l'amore da parte di lei, poiché le condizioni sociali scavano a fondo nell'anima, cosa che i riformatori spesso ignorano.

Il romantico dirà: «Io non posso avere la fanciulla che amo perché a questo si oppongono le convenzioni sociali; queste condizioni sociali pertanto sono cattive». Il realista, o il classicista, avrebbero detto: «Il destino mi è stato avverso nel farmi innamorare di una ragazza che io non posso avere» oppure: «Sono stato imprudente nel coltivare un amore impossibile». Il suo amore non sarebbe minore; la sua ragione sarebbe maggiore. A un realista non capiterebbe mai di attaccare le convenzioni sociali perché esse gli hanno portato tali penose conseguenze o turbe individuali di ogni sorta. Lui sa che le leggi sono buone o cattive in generale, che nessuna legge può adeguarsi ad ogni caso particolare, che la migliore delle leggi è suscettibile di implicare terribili ingiustizie in casi particolari. Ma di lì non tirerà la conclusione che non ci dovrebbe essere legge; concluderebbe appena che le persone implicate in quei casi particolari erano state disgraziate.

Convertire in realtà i nostri sentimenti e propensioni individuali, trasformare le nostre disposizioni d'animo in misure dell'universo, credere che, perché desideriamo giustizia o amiamo la giustizia, la Natura dovrà necessariamente avere lo stesso desiderio o lo stesso amore, supporre che, poiché una cosa è cattiva, essa può essere migliorata senza essere peggiorata, questi sono atteggiamenti romantici e definiscono tutti gli spiriti che si rivelano incapaci di concepire la realtà come qualcosa collocato fuori di loro stessi, come bambini che piangono per il desiderio di lune sublunari.

Quasi tutte le moderne riforme sociali sono concezioni romantiche, uno sforzo per accomodare la realtà ai nostri desideri. L'avvilente concetto della perfettibilità umana ☐

Lo stesso concetto pagano dell'origine del male proclama la tendenza pagana di una presa di coscienza della realtà oggettiva. Il pagano concepisce questo mondo come se fosse direttamente governato da dèi, che sono uomini in una scala più ampia, ma che, così come gli uomini, ce n'è di buoni e di perversi, o una volta buoni ed altre cattivi e che, così come gli uomini, hanno capricci e mutamenti di umore; dèi, questi, che sono dominati, in ultima analisi, da un Destino astratto che li trascina e sotto il quale tanto gli dèi come gli uomini si muovono in orbite logiche, ma d'accordo con una ragione che ci trascende, se non si oppone addirittura alla nostra. Questo può non essere altro che un sogno, come tutte le teorie, ma è d'accordo con il corso e l'apparenza del mondo; e fa dell'esistenza del male e dell'ingiustizia una cosa esplicabile. Gli dèi agiscono su di noi nello stesso modo in cui noi procediamo con gli animali e le cose inferiori.

Confrontate con questo la tesi cristiana che il male nel mondo è il prodotto di un Dio benevolo e onnipotente, e subito salterà agli occhi la più alta logica della teoria pagana. L'esistenza di molti dèi può o non può soddisfare il pensiero; l'esistenza di dèi che sbagliano o peccano può o non può soddisfare il pensiero; ma l'esistenza di molti dèi peccatori soddisfa il pensiero se si ammette l'esistenza del capriccio, del male e dell'ingiustizia nel corso di questo mondo apparente.

Leopardi

Questo è uno di quei casi in cui noi dovremmo essere tutti dei Freud. E impossibile non propendere per una spiegazione sessuale, poiché i comportamenti sociali che Leopardi pone del suo stesso problema ②

Il peggio di questa sorta di tragedia è che essa è comica. E non è comica nel senso in cui sono comiche le poesie d'amore di Swinburne.

«Io sono timido con le donne, quindi Dio non esiste» è una metafisica assai poco convincente.

Note

¹ 73/1, ms. Pessoa racconta la sua scoperta nello stesso foglio in cui figurano il titolo e due sottotitoli dell'ultima e unica opera di Teive (dato che aveva bruciato tutti i suoi scritti precedenti).

² 144Q/27. Nell'autografo, sotto la data, appare il nome «Teive» seguito da altri due nomi, cancellati: «Carlos Fer[reira?] de M[...],» e «Carlos de Teive». Tutti i nomi sono sbarrati. Subito nella prima pagina riferendosi a Teive (144Q/24), Pessoa prevedeva: «La notizia (ironicamente data) funeraria di un giornale popolare». La notizia qui data, e che non è ironica, dovrebbe seguire un brano che non arrivò a essere scritto; la collochiamo, pertanto, dopo il brano che la precede nel quaderno 144Q. L'anno della data della notizia, inizialmente 1928, è stato da subito alterato in 1920. È possibile che questa data, invece di appartenere alla notizia, dovesse accompagnare la firma di Teive, apposta al suo manoscritto prima di suicidarsi.

³ 6/4, datt. Gli ultimi tre paragrafi sono stati pubblicati neU'O<ra Poetica di Fernando Pessoa, Aguilar, Rio de Janeiro 1960 ed edizioni successive, [pp. 55-56, 2' ed. 1965] come parte del racconto «Dafni e Cloe»; ma non trovo nessuna prova che giustifichi tale attribuzione.

⁴ 144Q/25. C'è un lungo tratto a separare il primo paragrafo dal secondo. A cominciare da pagina destra (dato che il numero corrisponde a due pagine del quaderno aperto) e separato dall'ultimo paragrafo da un lungo tratto, si trova il seguente paragrafo, estratto dal corpus poiché apparentemente destinato agli scritti di Pessoa su Shakespeare, sebbene sia tematicamente legato al paragrafo precedente (il terzo che occupa la parte inferiore della pagina sinistra): «Shakespeare, ad esempio, non soffriva di pari ristrettezza. Esonda tanto che si impantana nel terreno e resta soltanto un rigagnolo nel solco della ruota del carro, dove c'era acqua per la sua enorme sete, se ci fosse stato un corso in cui potesse scorrere».

⁵ Antero de Quental (Ponta Delgada, Azzorre 1842), poeta e filosofo, uno dei principali esponenti della «Generazione del '70», morto suicida nel 1891.

⁶ 144Q/29-30, 32. Dopo il secondo paragrafo e chiaramente separato dal resto del testo, figura il seguente appunto da sviluppare, probabilmente destinato a essere incluso in un'altra opera: «sobretudo em Portugal, desde a República [nota de mau gosto intercalado no descritivo dos tempos modernos]», «soprattutto in Portogallo, dai tempi della Repubblica [nota di cattivo gusto intercalato nel descrittivismo dei tempi moderni]», Dopo il terzo paragrafo, che nell'autografo è seguito da un altro tratto orizzontale, inseriamo un appunto isolato («O amor dela...») che si trova più avanti nel quaderno 144Q/32. Il paragrafo che comincia: «Descobri, pela falta...» è anch'esso seguito da un trattino orizzontale. Il paragrafo «Sou a maturidade... » da un grande spazio in bianco.

⁷ i/io, datt. Si legge in cima al brano: «A Profissão do Improdutor (title)», «La pro-

fessione dell'improduttore (titolo)». Sembra un titolo considerato da Pessoa per tutta l'opera di Teive e non solo per questo brano.

⁸ Pitagora.

⁹ Deputato nel Parlamento inglese, Jenyns (1704-1787) è stato anche poeta, critico e saggista. Ci si riferisce qui al suo saggio intitolato *A Free Enquiry into the Nature and Origin of Evil* (*Una libera inchiesta sulla natura e l'origine del male*). C'è una piccola glossa del saggio in forma di una poesia attribuibile a Campos e datata 18/12/1934.

¹⁰ Prima versione: «operação cirúrgica, recusei-me a ser anesthesiado. Recusei-me à mesma anestesia local. Quando» [la frase è rimasta incompleta]. Altra versione considerata: «operação cirúrgica, recusei-me a ser anesthesiado. Nao me recusaria, porém à anestesia local se ek então se já fizesse», « mi rifiutai di essere anestetizzato. Non avrei peraltro rifiutato l'anestesia locale se allora si fosse già fatta».

¹¹ 144Q/35. Sovrastato dall'indicazione: «Manuscrito encontrado numa gaveta». La storia della seduzione di Maria Adelaide non è stata sviluppata.

¹² 144Q/24. Questo appunto che figura nella prima delle pagine del quaderno che riguardano Teive, è sovrastato dall'indicazione: «O segundo capítulo» («Il secondo capitolo»). La frase incompleta, che sarebbe di mano di Teive, compare tra virgolette nell'autografo e non al principio di un nuovo paragrafo. La lettura delle tre prime parole di questa frase è congetturale.

¹³ Questo paragrafo è seguito, nell'autografo, da un appunto che sembra dimostrare un'intenzione di Pessoa di tradurre l'opera di Teive in francese e in inglese.

«Preface de l'auteur en tant que traducteur.

Preface of the author as translator.

A uma obra de arte, ou que pretende sé-lo, não deve ser posta [variante: *eita*] advertencia nenhuma» («A un'opera d'arte o che pretende di esserlo, non deve essere apposta [variante: *fatta*] nessuna avvertenza»).

¹⁵ La stessa poesia è citata in una di Campos datata 9/7/1930.

¹⁶ Ventesimo, secondo la notizia della morte.

Manuscrito encontrado numa gaveta.

Para nao deixar o livro em cima da mesa do meu quarto, sujeito assim ao exame das mãos suspeitamente limpas dos criados do hotel, abri, com certo esforço, a gaveta, e meti-o là, empurrando-o para tràs. Esbarrou em qualquer coisa, pois a pròpria gaveta não era tão pouco funda.

Desceu sobre nós a mais profunda e a mais mortal das secas dos séculos - a do conhecimento íntimo da vacuidade de todos os esforços e da vaidade de todos os propósitos.

Atingi á saciedade do nada, á plenitude de coisa nenhuma. O que me levará ao suicídio é um impulso como o que leva a deitar cedo. Tenho um sono íntimo de todas as intenções.

Nada pôde já transformar a minha vida. Se... se... Sim, mas - se é sempre uma coisa que não aconteceu; e se não aconteceu, para que supor o que seria se ela fosse?

Sinto próximo, porque eu mesmo o quero próximo, o fim da minha vida. Nos dois dias passados ocupei o meu tempo em queimar, um a um - e tardou dois dias, porque às vezes reli - os meus manuscritos todos, as notas para os meus pensamentos defuntos, os apontamentos, às vezes trechos já completos, para as obras que nunca escreveria. Fiz sem hesitar, porém com mágoa lenta, esse sacrifício, pelo qual me quis despedir, como num queimar de ponte, da margem da vida de que me vou afastar. Estou liberto e decidido. Matar-me; vou agora matar-me. Mas quero deixar, ao menos, com a precisão com que puder fazê-la,

uma memória intelectual da minha vida, um quadro interior do que fui. Desejo, já que não pude deixar de mim uma sucessão de belas mentiras, deixar o pouco de verdade que a mentira de tudo nos concede supor que podemos dizer.

Será este o meu único manuscrito. Lego-o, não, como Bacon, aos conceitos caridosos dos pósteros, mas, sem comparação, a meditação dos que o futuro fizer meus pares.

Atinjo, quebrando todos os laços, excepto o último, entre mim e a vida, a clareza, da alma em sentir, e a do entendimento em compreender, que me dão a força de palavras, não para realizar a obra que eu nunca poderia realizar, mas ao menos para dizer com simplicidade por que razões a não realizei.

Estas páginas não são a minha confissão senão a minha definição. Sinto, ao começar a escrevê-la, que a poderei escrever com algum modo de verdade.

Nisto o suicida foi antecipadamente injusto. As referências dos jornais prestam-lhe inteira homenagem. Assim, o correspondente local do «Diário de Notícias» transmite nestes termos ao seu jornal a notícia da morte: «Suicidou-se ontem na sua casa de Macieira o Sr. Alvaro Coelho de Athayde, 20º Barão de Teive, de uma família das mais distintas deste concelho. O triste fim do Sr. Barão de Teive causou grande consternação, pois o finado era aqui muito estimado pelas suas belas qualidades de carácter».

Quinta de Macieira
12 de Julho de 1920

Não há maior tragédia do que a igual intensidade, na mesma alma ou no mesmo homem, do sentimento intelectual e do sentimento moral. Para que um homem possa ser distintivamente e absolutamente moral, tem que ser um pouco estúpido. Para que um homem possa ser absolutamente intelectual, tem que ser um pouco imoral. Não sei que jogo ou ironia das coisas condena o homem à impossibilidade desta dualidade em grande. Por meu mal, ela dá-se em mim. Assim, por ter duas virtudes, nunca pude fazer nada de mim. Não foi o excesso de uma qualidade, mas o excesso de duas, que me matou para a vida.

Sempre que, em qualquer coisa, tive um rival ou a possibilidade de um rival, desde logo abdiquei sem hesitar. E uma das poucas coisas da vida em que nunca tive hesitação. Nunca me sofreu o orgulho que concorresse com outrém, com o acréscimo hediondo da possibilidade da derrota. Do mesmo modo, nunca pude jogar em jogos de competência. Perdi sempre com rancor e despeito. Por me julgar superior a todos? Não, que nunca me julguei superior no xadrez ou no *whist*. Por simples orgulho, um orgulho extravasado e sangrento, que nenhum esforço desesperado da minha inteligência pôde recolher ou estancar. Pus-me sempre à parte do mundo e da vida, e o embate de qualquer elemento deles feriu-me sempre como um insulto de baixo, a revolta súbita de um laçao universal.

O que particularmente me indignava contra mim, nestes momentos de dúvida dolorosa, em que eu sabia de muito antes que a solução seria nenhuma, era a intromissão do factor social no jogo desequilibrado das minhas decisões. Nunca pude dominar o influxo da hereditariedade e da educação infantil. Pude sempre repugnar os conceitos esté-

reis de fidalguia e de posição social; nunca os pude esquecer. São em mim como uma cobardia, que detesto, contra a qual me revolto, mas que me prende com laços estranhos à inteligência e à vontade. Tive um dia a ocasião de casar, porventura de ser feliz, com uma rapariga muito simples, mas entre mim e ela ergueram-se-me na indecisão da alma catorze gerações de barões, a visão da vila sorridente do meu casamento, o sarcasmo dos amigos nunca íntimos, um vasto desconforto feito de mesquinhezes, mas de tantas mesquinhezes que me pesava como a comissão de um crime. E assim eu, o homem de inteligência e de despreendimento, perdi a felicidade por causa dos vizinhos que desprezo.

O modo como vestiria, as maneiras que teria, como receberia em minha casa, onde porventura eu não tivesse que receber alguém, quantas deselegâncias de frase ou de atitude a sua ternura me não pudesse fazer esquecer nem a sua dedicação velar - tudo isso se me erguia como um espectro de coisas sérias, como se fosse um argumento, nas vigílias em que me debatia para o desejo de a ter na vasta rede de impossibilidades que sempre me entaramelou.

Lembro-me ainda, com uma precisão em que [se] intercala o perfume vago do ar da primavera, da tarde em que, meditando todas estas coisas, decidi abdicar do amor como de um problema insolúvel. Era em Maio - num Maio de verão suave, florido pelas pequenas extensões da quinta em várias cores esbatidas pela queda lenta da tarde começada. Eu passeava remorsos de mim entre os meus poucos arvoredos. Havia jantado cedo e seguia, sozinho como um símbolo, sob as sombras inúteis e o sussurro lento das ramagens vagas. Tomou-me de repente um desejo de abdicar intensa, de claustro firme e último, uma repugnância de ter tido tantos desejos, tantas esperanças, com

tanta facilidade externa de os realizar, e tanta impossibilidade íntima de o poder querer. Data dessa hora suave e triste o princípio do meu suicídio.

... O ascetismo involuntário e débil das naturezas em quem a inteligência é como uma circulação do sangue, uma condição fundamental, uma base orgânica, da vida.

O ar, nessa tarde de outono, era de uma grande doçura, e as serras longínquas recortavam-se com uma clareza fria. Não pensei, porém, muito nelas, mas nos meus pensamentos somente; tudo quanto fora me pareceu mais triste do que se não tivesse sido.

(em criança)

... a indulgência de todos os meus caprichos e vontades - aliás quase nulos, consistindo, quase, no só desejo de solidão.

Rancoroso e vingativo na infância, perdi, na passagem pela adolescência, essa mesquinhez do excesso de sensibilidade. (Suponho que de algum modo pesou nesse resultado o aparecimento em mim da capacidade de pensamento abstracto.) Mas conservo, de uma forma translata, aquilo que ela era. Ainda me punge perder uma ideia, escapar-me da memória uma frase por escrever, não fixar um ponto de vista. Sei bem, muitas vezes, que não conseguiria dar corpo real a esses esboços dele. Mas há um ciúme de mim mesmo, uma avareza do abstracto, e tenho notado que a

avareza e o espírito de vingança, talvez por serem duas formas da mesquinhez, têm parentesco e sangue comum.

Ideias bruscas, admiráveis, fraseadas em parte com palavras intensamente próprias - mas desligadas, a coser depois, erigíveis em monumentos; mas a vontade não as acompanharia se houvesse de ter a estética por parceira e não ficar em parágrafos do conto possível - só mesmo linhas, parecendo admiráveis, mas que, em verdade, só o seriam se em torno delas se houvesse escrito o conto em que elas eram momentos expressivos, ditos sintéticos, ligações... Umas eram ditos de espírito, admiráveis mas incompreensíveis sem o texto que nunca se escreveu.

Ponho fim a uma vida que me pareceu poder conter todas as grandezas, e não vi conter senão a incapacidade de as querer. Se tive certezas, lembro-me sempre que todos os loucos as tiveram maiores.

O escrúpulo da precisão, a intensidade do esforço de ser perfeito - longe de serem estímulos para agir, são faculdades íntimas para o abandono. Mais vale sonhar que ser. E tão fácil ver tudo conseguido no sonho!

Mil ideias juntas, cada uma um poema, que cresciam inúteis. De tantas nem me podia lembrar quando as tinha, quanto mais quando as já perdera.

As pequenas emoções ficaram. Uma brisa num trecho calmo do campo parece que me transe [?] a alma. Uma rajada longínqua da música da filarmónica da alameda evoca-me sonoridades para além dos efeitos de todas as sinfo-

nias. Numa velhinha a uma porta entenece-me a bondade toda. Uma criança suja, parada á minha frente, ilumina-me. Gozo o pousar de um pardal non cabo, e isto passa de mim, como uma visão indestrinçável da própria verdade.

Pertenço a uma geração - supondo que essa geração seja mais pessoas que eu - que perdeu por igual a fé nos deuses das religiões antigas e a fé nos deuses das irreligiões modernas. Não posso aceitar Jeová, nem a humanidade. Cristo e o progresso são para mim mitos do mesmo mundo. Não creio na Virgem Maria nem na electricidade.

Fui sempre um milimetrista do pensamento, esculpido na linguagem que escrevesse e na disposição do pensamento que houvesse de expor.

A morte de minha mãe quebrou o último dos laços externos que me ligavam ainda à sensibilidade da vida. A princípio fiquei tonto - naquela tontura que não faz errar, mas que parece um vácuo morto no cérebro, um conhecimento intuitivo do nada. Depois o tédio que se me tornou angústia entorpeceu-se-me em aborrecimento.

O amor dela, que nunca me fora claro enquanto vivia, tornou-se nítido quando a perdi.

Descobri, pela falta, como se descobre a valia de tudo, que a afeição me era necessária; que, como o ar, se respira e se não sente.

Tenho todas as condições para ser feliz, salvo a felicidade. As condições estão desligadas umas das outras.

Sou a maturidade de que René foi a adolescência. Não muda o gênero, senão a espécie; o mesmo virar-se da mente sobre si mesma, igual insatisfação.

Os adolescentes têm, por trás de todos os seus desassossegos, o impulso cego que os conduz à vida. Rousseau ², mas comanda Europa. Chateaubriand gemeu e sonhou, porém foi ministro. Vigny teve peças representadas. Antero pregou socialismo. Leopardi foi filologista.

Deponho a pena, sem a depor, e vejo, pela janela aberta sobre o campo nocturno, o luar da lua alta e redonda pôr no ar um novo ar de ver. Quantas vezes uma vista como esta me acompanha em meditações sem fim, em sonhos sem propósito, em vigílias sem trabalho nem discurso.

Sinto o coração como um peso inorgânico.

No silêncio inteiramente negro das auroras paradas, recorta-se o perfil delas como se houvesse verdade.

A conducta racional da vida é impossível. A inteligência não dá regra. E então compreendi o que talvez está oculto no mito da Queda: bateu-me no olhar da alma, como um relâmpago batera no do corpo, o terrível e verdadeiro sentido daquela tentação, pela qual Adão comera da Arvore dita da Ciência.

Desde que existe inteligência, toda a vida é impossível.

O meu abandono íntimo de toda a especulação metafísica, a minha náusea moral de toda a sistematização do desconhecido, não procedem, como na maioria dos que concordariam comigo, da incapacidade de especulação. Pensei, e sei.

Estabeleci, antes de mais nada, uma espécie de epistemologia psicológica. Criei, para uso do meu entendimento dos sistemas, um critério analítico dos produtores. Não quero dizer que descobri que uma filosofia não é mais que a expressão de um temperamento. Isso, suponho, outros terão descoberto. Mas descobri, para minha orientação, que um temperamento é uma filosofia.

A preocupação de um indivíduo consigo mesmo pareceu-me sempre a introdução, em matéria literária ou filosófica, de uma falta de educação. Quem escreve não repara que está falando por escrito, e assim há muitos que escrevem coisas que nunca ousariam dizer. Há os que se alargam, em páginas sobre páginas, na explicação e análise do seu ser, quando esses mesmos - alguns deles, pelo menos - não se permitiriam fatigar um auditório, ainda que bem disposto para com eles, com o recital das suas personalidades.

O pessimismo, verifiquei, é muitas vezes um fenómeno de recusa sexual. E assim, claramente, o de Leopardi e de Antero. Nesta construção de um sistema sobre os fenómenos sexuais próprios, não posso esquivar-me a ver qualquer coisa de implacavelmente grosseiro e vil. Todos os indivíduos grosseiros têm necessidade da nota sexual; é ela, até, que os distingue. Não podem contar anedotas fora da sexualidade; não sabem ter espírito fora da sexualidade. Vêem em todos os pares uma razão sexual de serem pares.

Que tem o sistema do universo com as deficiências sexuais de cada qual ?

Sei bem que neste mesmo escrito me oponho ao princípio em que assentei. Estas páginas, porém, são um testa-

mento, e nos testamentos há forçosamente que falar de si quem teste. Há alguma latitude de tolerância para os moribundos, e estas palavras são de um moribundo.

Não é no individualismo que reside o nosso mal, mas na qualidade desse individualismo. E essa qualidade é ele ser estático em vez de dinâmico. Damo-nos valor por o que pensamos, em vez de que por o que fazemos. Esquecemos que o não fizemos, não o fomos; que a primeira função da vida é a acção, como o primeiro aspecto das coisas é o movimento.

Dando ao que pensamos a importância de o termos pensado, tomando-nos, cada um de nós a si mesmo, não, como dizia o grego, por medida de todas as coisas, senão por norma ou bitola delas, criamos em nós não uma interpretação do universo mas uma crítica do universo - que, como o não conhecemos, não podemos criticar - e os mais débeis e mais desvairados de nós elevam essa crítica a uma interpretação - mas uma interpretação imposta como uma alucinação; não deduzida, mas uma indução simples. E a alucinação propriamente dita, pois a alucinação é a ilusão prendendo num facto mal visto.

O homem moderno, se é infeliz, é pessimista.

Há qualquer coisa de vil, de degradante, nesta transposição das nossas mágoas para o universo inteiro; há qualquer coisa de sordidamente egoísta em supor que ou o universo está dentro de nós, ou que somos uma espécie de centro e resumo, ou símbolo, dele.

O facto de que soffro pôde ser, com efeito, um obstáculo á existência de um Criador integralmente bom, mas nem prova a inexistência de um Criador, nem a existên-

cia de um Criador mau, nem sequer a existência de um Criador imparcial. Prova apenas que existe mal no mundo - coisa que não representa uma descoberta, e que ninguém ainda se lembrou de negar.

Dar valor e importância às nossas sensações, só porque são nossas - fazemos isto consciente ou inconscientemente - esta vaidade para dentro, a que chamamos tantas vezes orgulho, como chamamos à nossa verdade as verdades de todas as espécies.

O conflito que nos queima a alma, deu-o Antero mais que outro poeta, porque tinha a igual altura do sentimento e da inteligência. E o conflito entre a necessidade emotiva da crença e a impossibilidade intelectual de crer.

Cheguei, por fim, a estes breves preceitos, para a regra intelectual da vida.

Não me arrependo de ter queimado o esboço todo das minhas obras. Não tenho mais a legar ao mundo que isto.

Qualquer que seja o segredo do mistério das coisas, ele é, por certo, muito complexo; ou, se é muito simples, é de uma simplicidade que não temos faculdade que veja. Contra a maioria das doutrinas filosóficas tenho a queixa de que são simples; o facto de quererem explicar é prova bastante de tal, pois explicar é simplificar.

Por fantasista que seja a teoria do mal de Soame Jenyns, não é, ao menos, absurda, como o é a doutrina de um deus onnipotente e bom, mas criador do mal, porque de tudo. A hipótese de Soame Jenyns tem, até, a vantagem - tal-

vez ilusória, porém aparente - da analogia; assim como intervimos - umas vezes para bem deles, outras para mal; umas talvez para bem supondo que é para mal, e vice-versa - na vida dos seres nossos inferiores, assim se pôde conceder que procedem para connosco seres que nos são tão superiores como o somos aos gados dos nossos campos, ou às aves dos nossos ares. Figurei-me uma vez - mais por especulação ociosa que por crença - que podia bem ser que, como a vida é a lei de tudo, a morte representasse sempre uma intervenção alheia, que não houvesse morte senão violenta. Umas são visivelmente violentas, e muitas delas nós mesmos as causamos; outras, as que chamamos naturais, seriam igualmente violentas, mas por intervenção de entes imperceptíveis aos nossos sentidos. Assim como as nações, ainda que muito decadentes, não acabam senão por invasões e violências alheias, assim as vidas não acabariam de outro modo. O próprio suicídio - me figurei no decurso deste devaneio lógico - seria talvez uma compulsão alheia; nenhuma vida espontaneamente se mataria, mas no suicídio resolveria a morte de fora por simples meio de si mesma. Ter-me-ia esquecido de todo desta especulação sem rigor se ela me não houvesse salvo do suicídio uma vez, há já tempo - pouco tempo depois de me formar. Minha vida exacerbava-se em angústia, mas a vaga possibilidade de esse meu conceito ser certo - pois tanta possibilidade de certo havia nele como em qualquer outro - e a relutância em, se ele fora certo, praticar um acto servil e emissário - isto, de veras, me arredou, não posso dizer se com utilidade, do passo que, afinal, ficou adiado para agora.

Nunca pude convencer-me de que podia, ou de que alguém seguramente poderia, dar alívio certo ou profundo.

e muito menos cura, aos males humanos. Mas nunca, também, pude tirar deles o pensamento; a mais pequena angústia humana - mais, a mais breve imaginação dela - sempre me angustiou, me transtornou, me tirou do poder de me concentrar e de me egoizar. O convencimento da futilidade de toda a terapêutica para a alma deveria, por certo, erguer-me a um píncaro de indiferença, entre o qual e as agitações da terra velassem tudo as nuvens daquele mesmo convencimento. O pensamento, porém, poderoso como é, nada pôde contra a rebeldia da emoção. Não podemos não sentir, como podemos não andar. Assim assisto, e assisti sempre, desde que me lembro de sentir com as emoções mais nobres, à dor, à injustiça e à miséria que há no mundo do mesmo modo que assistiria um paralítico ao afogamento de um homem que ninguém, ainda que válido, poderia salvar. A dor alheia tornou-se em mim mais do que uma só dor - a de a ver, a de a ver irreparável, e a de saber que, o conhecê-la irreparável me empobrece até da nobreza inútil de querer ter os gestos de a reparar. A minha falta de impulso foi sempre, afinal, a fonte da origem destes males todos - o não saber querer antes de pensar, o não saber entregar-me, o não saber decidir do único modo com se decide - com a decisão, que não com o conhecimento -, burro de Buridan morrendo na bissectriz matemática da água da emoção e da palha do esforço, podendo, se não pensasse, morrer sim, porém não de fome nem de sede.

Tudo, quanto penso ou sinto, inevitavelmente se me envolve em modos de inércia, o pensamento, que em outros é uma bússola da acção, é para mim um microscópio dela, que me faz ver universos a atravessar onde um passo bastaria para transpor - como se o argumento de Zenão, da intrasponibilidade de cada espaço, que, por ser infinitamente divisível, é pois infinito, fosse uma droga estranha com que me houvessem intoxicado o organismo espiritual.

E o sentimento, que em outros se introduz na vontade como a mão na luva, ou a mão nos copos da espada, foi sempre em mim uma outra maneira de pensar - fútil como uma raiva com que trememos até nos não podermos mexer, espécie de pânico da exaltação que, como o pânico, deixa colado ao chão o medroso a quem o mesmo medo deveria fazer fugir.

Toda a minha vida tem sido uma batalha perdida no mapa; a cobardia nem sequer foi no campo, onde talvez a não houvesse, mas no gabinete do chefe do Estado Maior, e de ele a sós com a sua convicção da derrota. Não se ousou o plano porque haveria de ser imperfeito; não se ousou torná-lo perfeito, ainda que não pudesse realmente sê-lo, porque a convicção de que não seria perfeito quebrou a vontade com que ele, ainda que imperfeito, sempre se poderia tentar. Nem me ocorreu nunca que o plano, embora imperfeito, poderia ser mais perfeito que o do inimigo. E que o meu vero inimigo, vitorioso contra mim desde Deus, era aquela mesma ideia de perfeição, que me saía á frente antes de todas as hostes do mundo, na vanguarda trágica de todos os armados do mundo.

... quando, em Paris, me bati (em duelo) com o Marquês de Plombières.

Considero, é certo, o duelo um absurdo. Achei, porém, que tendo eu, como toda a gente, vivido sempre na aceitação, voluntária ou involuntária, das convencões sociais - e gozando, desde o prestígio social do meu título, das vantagens delas fosse [indecente] esquivar-me ao exercício de uma delas por ela ser a única que me trazia risco.

O abstracto foi sempre para mim mais impressionante que o concreto. Recordo-me de que, em criança, não tinha medo de ninguém, nem de bichos; mas tinha, sim, medo de quartos escuros... Recordo-me de que essa singularidade aparente desorientava a psicologia simples de que me rodeava.

Também, ao contrário do vulgar, tive sempre mais medo da morte do que de morrer. Desprezava, até, e desprezo, o sofrimento. Tive sempre um apreço mais alto pela consciência que pelas sensações agradáveis da minha pele. Na única operação cirúrgica, que me fizeram há pouco (a amputação da perna esquerda), recusei-me a ser anestesiado. Só acedi à anestesia local.

Se hoje caminho para a morte voluntária, é que o [...] do condenado se me tornou impossível. Não é a dor moral que me leva a matar-me; é a vacuidade moral em que a dor assenta.

O meu estado de alma é aquele em que assentam os grandes misticismos, as renúncias transcendentais; eles, porém, assentam na fé, e não tenho fé. E, até, o não ter fé, ou o não poder, ou não saber, tê-la, que constitui a base desse vácuo próprio da consciência do mundo.

Mas a consideração de que era muito mais possível o ser ferido que o ser morto emudeceu-me logo para o comentar. O sofrimento nunca temi, antes o desprezava, ou, antes, só preocupação dele. E uma das características formas em que me achei mais desafinado [?] da minha proposição de comentar no abstracto.

E singular que nesse duelo, o que mais me preocupava - essa preocupação deslocou todas as outras - era a de poder ser «batido», de ficar inferior no campo ao meu adversário. Reconheci sempre em mim como um traço inferior indominável o não saber perder; e o receio de que não

soubesse esconder a emoção do despeito foi cosa que sempre me afastou de jogos, de competições - de tudo quanto envolvesse o medir-me com alguém. Isso, confesso, me levaria quase a esquivar-me ao duelo, se fosse possível ou decente fazê-lo.

(A sedução de Maria Adelaide)

Eles (os incontidos) descobrem lados inexplorados dos sentimentos humanos, põem luz em coisas sensíveis que têm trevas, apesar do tacto carnal.

Razões porque o Barão não seduziu mais raparigas

A algumas seduzi depois, e aos meus próprios olhos fui risível, sem desculpa nem [?].

Não havia uma criada da minha casa que não pudesse ter seduzido. Mas umas eram grandes, ou, se o não eram, pareciam-no, pela exuberância vital, e perante essas eu tinha uma timidez antecipada, até encastrada [?]: nem, sonhando, me concebia seduzindo-as. Outras eram pequenas, frágeis, e fazia-me pena. Outras eram feias. E assim passei ao lado da particularidade do amor quase como passei ao lado da generalidade da vida.

O medo de fazer mal aos outros, a sensualidade das consequências, a consciência do existir real de outras almas - estas coisas foram peias à minha vida, e pergunto a mim mesmo, hoje, de que me serviram ou a quem serviram. As

raparigas que não seduzi foram seduzidas por outros, pois o haveriam de ser por qualquer. Onde tive melindres, nunca outros os tiveram; e, depois de ver feito o que tinha feito, o que era afinal aquilo, perguntei a mim: para que eu houvesse de pensar tanto se doeu fazê-lo ?

O escrúpulo é a morte da acção. Pensar na sensibilidade alheia é estar certo de não agir. Não há acção, por pequena que seja - e quanto mais importante, mais isso é certo - que não fira outra alma, que não magoe alguém, que não contenha elementos de que, se tivermos coração, nos não tenhamos que arrepender. Muitas vezes tenho pensado que a filosofia real do eremita estará antes no esquivar-se a ser hostil, pelo simples facto de viver, do que em qualquer pensamento directamente relacionado com o isolar-se.

Coisas que me pareciam banais e de cujo empreendimento afastei a minha vontade, vi-as feitas por outros, e, vistas feitas, não eram mais que o vulgar do mundo.

O segredo subconsciente do homem normal - o de viver interessadamente o romântico das coisas, romanticamente o grosseiro da vida.

Não ensines nada, pois ainda tens tudo que aprender.

O sonho, quando demasiado vivido, ou familiar, torna-se uma nova realidade; tiraniza como ela; deixa de ser refúgio. Os exércitos sonhados acabam por ser derrotados, como os que baqueiam e se desmoronam nos encontros e batalhas do mundo.

O sonho, o devaneio - aquilo da fraqueza da alma como que nos figurinos felizes, os príncipes, os amados, os célebres - essa disposição ¶ me pareceu sempre repugnante e vil.

Repudiei o sonho como um vício de colegial ou de louco. Mas repudiei também a realidade ou, antes, me repudiou ela, não sei porquê - por incompetência, ou por desalento, ou por incompreensão. Não servi para nenhum dos dois modos de gozar - nem para o prazer do real, nem para o prazer do suposto.

Não me queixo dos que me cercam ou me cercaram. Nunca alguém me tratou mal, em nenhum modo ou sentido. Todos me trataram bem, mas com afastamento. Compreendi logo que o afastamento estava em mim, a partir de mim. Por isso posso dizer, sem ilusão, que fui sempre respeitado. Amado, ou querido, nunca fui. Reconheço hoje que o não poderia ser. Tinha boas qualidades, tinha emoções fortes, tinha ¶ - mas não tinha o que se chama amor.

... as pessoas da minha raça de espírito - Rousseau, Chateaubriand, Senancour, Amiel. Mas Rousseau perturbou o mundo, Chateaubriand ¶. Amiel deixa, ao menos, um diário íntimo. Sou um exemplo mais perfeito que eles

da doença de que todos padecemos; não deixei, pois, coisa alguma.

Nunca tive saudades, porque nunca tive de que as ter e fui sempre racional em meus sentimentos. Como nada fiz da minha vida, não tenho de que recordar-me com saudade; pude ter esperanças, porque o que não existe pôde ser tudo; hoje nem tenho esperanças, porque não vejo razão porque o futuro seja diferente do passado. Há quem tenha saudades do passado, só por ele ter passado, e a quem até o mal que foi parece um bem, por isso mesmo que foi e com ele o que éramos quando nos sucedeu. Nunca pude dar tanta importância à mera abstracção do tempo, que houvesse de ter pena do meu passado só por não poder tornar a tê-lo, ou só por então ser mais jovem do que hoje sou. E esse modo de ter pena do passado, qualquer, ainda que nulo, o pôde ter; e repudio o que seja de todos.

Nunca tive saudades. Não há época da minha vida que eu não recorde con dissabor. Em todas fui o mesmo - o que perdeu o jogo ou desmereceu do pouco da vitória.

Tive, sim, esperanças, porque tudo é ter esperanças ou é morte.

O esforço cada vez mais difícil, a esperança cada vez mais tarda, a dissemelhança entre o que sou e o que supus que poderia ser cada vez mais acentuada na noite da minha futilidade severa.

A primeira noção clara que tive deste meu terrível desinteresse por mim mesmo e por o que antigamente con-

siderara mais meu, foi quando um dia, estando longe de casa, ouvi um rebate de fogo que me pareceu na freguesia. Ocorreu-me que fosse em minha casa, onde, aliás, não fora. E, ao passo que, antigamente, um pavor de se poderem perder meus manuscritos me haveria tomado toda a alma, notei, con pasmo duplo, que a possibilidade de o fogo ser em minha casa me deixara indiferente, quase feliz na ideia de que, destruídos esses manuscritos, se me simplificaria a vida. Antigamente, a perda dos meus manuscritos, de toda a obra fragmentária mas cuidada da minha vida, reduzir-me-ia à loucura; já agora a contemplava como um incidente casual do meu destino, não como um golpe mortal que aniquilasse, por lhe aniquilar as manifestações, a minha própria personalidade.

Comecei então a compreender como por fim cansa de tudo o esforço contínuo da perfeição inatingível, e compreendi os grandes místicos e os grandes ascetas, que reconhecem na alma a futilidade da vida. Que iria de mim naqueles papéis escritos? Antes, eu diria «tudo»; hoje diria, ou «nada», ou «pouco», ou «uma coisa estranha».

Tornara-me objectivo para mim mesmo. Mas não podia distinguir se com isso me achara ou me perdera.

Seria o fogo em minha casa ? Correriam risco de arder todos os meus manuscritos, toda a expressão de toda a minha vida ? Sempre que esta ideia, antigamente, simplesmente me ocorrera, um pavor enorme me fazia estarrecer. E agora reparei de repente, não sei já se com pasmo se sem pasmo, não sei dizer se com pavor ou não, que me não importaria que ardessem. Que fonte - que fonte secreta mas tão minha - se me havia secado na alma ?

Reparei então que tantos anos de cansaço estéril haviam transportado até ao íntimo da minha alma um cansaço estéril e profundo. Eu adormecera, e comigo haviam adormecido todos os privilégios da minha alma - os desejos que sonham alto, as emoções que sonham forte, as angústias que sonham ao invés.

... uma coisa difícil de definir, salvo como uma náusea física da vida.

Pensar como espiritualistas, agir como materialistas. Não é absurda a doutrina: é, afinal, a doutrina espontânea da humanidade inteira.

O que é a vida da humanidade senão uma evolução religiosa sem influência sobre a vida quotidiana ?

A humanidade é atraída pelo ideal, e quanto mais alto e anti-humano for o ideal, mais (se for progressiva) será atraída a prática da sua vida civilizada, que, por isso, vai de povo para povo, de era para era, de civilização para civilização. A humanidade civilizada abre os braços a uma religião que prega a castidade, a uma religião que prega a igualdade, a uma religião que prega a paz. Mas a humanidade normal procria, combate-se e contrasta sempre; assim, até que acabar, sempre fará.

No mesmo tempo, na mesma sociedade, o homem normal ateu procede em todo [o] social como o homem normal teísta; pareceria contudo que em poucas coisas devem proceder paralelamente. Não há tese ou teoria que afecte a atmosfera que se respira. A astrologia vive à parte, co-

mo os sonhos. A astrologia - tendo que a crê-lo - é somente o nome que damos a uma forma, ainda da imaginação; o romance e o tratado de astrologia são romances sobre assuntos diversos, que entre si diferem menos que o romance de capa e espada do romance de costumes ou o conto policial da novela amorosa.

Quando, porém, leio Rousseau, ou Chateaubriand [2], sinto com horror que todo o meu culto do objectivo, do real, do [2] me não despem de uma horrorosa identidade substancial com eles. Há páginas de alguns deles que me angustiam; parecem escritas, não diria por mim, mas, que me seriam de um absurdo apropriado, por um irmão gêmeo que não tive, alguém que é diferentemente a mesma coisa que sou.

Contudo, não admiro os gregos. Deram-me sempre uma impressão, não direi de falsidade agressiva, mas de simplicidade a mais. São crianças, em comparação connosco, com o encanto, porém com a incompletidão, das crianças. As suas mesmas superioridades são aquelas em que as crianças - guardando o diferente [...] - se avantajam aos adultos. Ganham, crescendo, em complexidade que não é toda vantagem. Perdem, ao adquiri-la, a espontaneidade da emoção e da sensação da criança - essa que ninguém teve como os gregos; perdem o raciocínio límpido e implacável da criança - esse que os gregos tinham como ninguém; perdem o egoísmo simples e directo, a imaginação fresca e humana, a elaboração cuidadosa dos factos - o que distinguia os gregos na vida, no pensamento e na arte. Há contribuições gregas até que parecem de um jogo de crianças, inventado por eles, como a eleição por tiragens à sorte, a deliberação democrata dos soldados de um exército em igualdade com os comandantes, e sobre as próprias coisas da campanha.

Pensar que considere uma obra este monte incoerente de coisas, afinal, por escrever! Pensar, neste momento definitivo, que me julguei com força para sistematizar esses elementos todos numa obra acabada e visível! Se o poder sistematizador do pensamento bastasse para a obra se fazer, se a sistematização fosse coisa que a intensidade da emoção pudesse obrar, como um breve poema ou um curto ensaio, então por certo a minha obra se haveria feito, pois se haveria deveras feito ela, em mim, e não eu a ela, como determinador.

Poderia eu, bem sei, fixando-me no que era possível à minha vontade pouco abarcadora, fazer breves ensaios dos fragmentos antecipados de uma obra grande jamais realizável; poderia fazer vários livros de trechos, cada um de veras uno; poderia escolher entre as muitas frases dispersas entre minhas notas mais do que um livro de pensamentos, que nem seria superficial nem pouco novo.

Meu orgulho, porém, nunca sofreu que eu me permitisse menos que o que a minha inteligência poderia fazer. Nunca pude conceder a mim mesmo a autorização para o meio-termo, para qualquer coisa menos na obra que a minha personalidade inteira e o meu desejo todo. Se eu houvesse reconhecido na minha inteligência uma incapacidade para a obra sintética, teria sofrido o meu orgulho, reconhecendo-o por loucura. Mas a deficiência não esteve nunca na minha inteligência, capaz sempre de grandes sínteses e de poderosas sistematizações. O meu mal estava na tibieza da vontade ante o esforço medonho que essas inteirezas envolviam.

Talvez, por este critério, nenhuma obra alguma vez se houvesse feito no mundo. Reconheço-o; reconheço que, se todos os grandes espíritos houvessem tido a grandeza escrupulosa de querer fazer só o perfeito, ou, não pondo já a tese impossível, o inteiramente conforme com o total da sua individualidade, haveriam abdicado, como eu abduco.

SÓ tem parte na vida real do mundo quem tem mais vontade que inteligência, ou mais impulsividade que razão. «Disjecta membra» disse Carlyle, «é o que fica de qualquer poeta, ou de qualquer homem». Mas um orgulho intenso, como o que me matou, e vai matar, não pôde sofrer que seja exposto à vergonha suposta das eras o corpo mutilado e disforme da inevitável imperfeição da alma em quem habita, e que define.

Entre o asceta e o homem vulgar não conheço, na esfera da dignidade da alma, uso intermédio ou médio termo. Quem usa que use, quem abdica que abdique. Use com a brutalidade do uso; abdique com a absoluteza da abdição. Abdique sem lágrimas, sem consolacões de si mesmo, senhor ao menos da força da sua abdicação. Despreze-se, sim, mas com dignidade.

Chorar ante o mundo - e quanto mais belo o choro, mais largo mundo se lhe abre e mais pública vergonha - eis a última indignidade que pôde praticar sobre a sua vida íntima um vencido que não conserva a espada para o último dever do soldado. Somos todos soldados neste regimento instintivo da vida; temos que viver com a lei da razão ou com nenhuma lei. O prazer é para os cães, a queixa para as mulheres; o homem tem somente, de seu e próprio, a honra ou o silêncio. Senti isto, mais que nunca, nas chamas do fogão em que acabei para sempre com os meus scritos.

Há qualquer coisa de sórdido, e de tanto mais sórdido quanto é ridículo, neste uso, que têm os fracos, de erigir em tragédias do universo as comédias tristes das tragédias próprias.

O reconhecimento deste facto estorvou-me sempre - reconheço que com injustiça - o receber uma perfeita emoção dos versos dos grandes poetas pessimistas. Pior foi o meu descontentamento quando conheci suas vidas. Os três grandes poetas pessimistas do século passado - Leo-

pardi, Vigny e Antero - tornaram-se-me insuportáveis. A base sexual dos seus pessimismos deixou-me, desde que a entrevi nas obras e a confirmei na notícia de suas vidas uma sensação de náusea na inteligência. Reconheço que tragédia possa representar para qualquer homem - e mormente para um homem de grande sensibilidade como qualquer dos três poetas - o ser privado, seja qual for a razão de relações sexuais, como nos casos de Leopardi e Antero ou de tantas ou tais como quereria, como na circunstância de Vigny. Essas coisas, porém, são da vida íntima, e por isso não podem nem devem ser trazidas para a publicidade do verso exposto; são da vida particular e não são próprias para virem até à generalidade da literatura, pois nem a privação de relações sexuais, nem a insatisfação das que se têm, representam qualquer coisa de típico ou de largo na experiência da humanidade.

Ainda assim, se esses poetas houvessem cantado diretamente esses seus males inferiores - porque inferiores são, qualquer que seja o uso poético deles -, se houvessem posto a nu as suas almas, mas a nu de nudez e não de *mail-lot* com enchidos, a própria violência da causa da dor poderia arrancar-lhes gritos dignos, em certo modo, removendo, pela falta de ocultação, o ridículo social que, com justiça ou sem ela, pesa sobre essas pobrezaas da emoção comum. Se um homem for cobarde, pode, ou não falar nisso - o que é o melhor - ou então dizer, «sou cobarde», pela palavra própria e brutal. Num caso tem a vantagem da dignidade, no outro a da sinceridade; em ambos escapará ao cómico: pois num caso nada há dito, e nada há pois de que rir, e no outro não há nada que descobrir, porque ele mesmo o revelou. Mas o cobarde que se julga na necessidade de provar que o não é, ou de dizer que a cobardia é universal, ou de confessar a sua fraqueza de um modo confuso e translato, que nada revela mas também nada vela -

este é ridículo para o geral e irritante para a inteligência. E sob esta espécie que concebo os poeta pessimistas, e todos aqueles que erigem em universais as dores particulares que os afligem.

Como posso eu encarar com seriedade e com pena o ateísmo de Leopardi se sei que esse ateísmo se curaria com a cópula ? Como posso eu respeitar com bom grado e compreensão o devaneio, a tristeza, a desolação de Antero, se reconheço que tudo isso é função do desalento da alma que não teve complemento real, psíquico ou físico, pouco importa? Como me pôde impressionar o pessimismo de Vigny contra a mulher, a declamação admirável e excessiva da «Colère de Samson», se no próprio excesso da composição reconheço o «peu ou mal aimé et en souffrant cruellement» de que disse Faguet a seu respeito - a projecção solene daquilo a que o povo chama sem solenidade a «dor de corno»?

Que maneira de seriedade se pôde usar perante este argumento, que é o que está no fundo da obra de Leopardi: «sou tímido com mulheres, portanto Deus não existe»? Como não repugnar a conclusão de Antero: «tenho pena de não ter mulher que mostre amor, portanto a dor é universal»? Hei-de aceitar sem desprezo involuntário a atitude de Vigny: «Não sou amado como quero, por isso a mulher é um ente reles, mesquinho, vil, contrastando com a bondade e a nobreza do homem» ? Princípios absolutos, e por isso falsos; ridículos e por isso inestéticos. Rara é a coisa, aliás, que causa o riso público que contenha em si uma perfeita segurança e dignidade. Ou tem uma qualidade que se impõe às massas, ainda que elas não compreendam; ou uma qualidade que se subtrai a elas, de modo que elas não riem pela simples razão que não vêem. A plebe não ri da *Cntica da Razão Pura*.

A dignidade da inteligência está em reconhecer que é limitada e que o universo está fora dela. Reconhecer, com desgosto próprio ou não, que as leis naturais se não vergam aos nossos desejos, que o mundo existe independentemente da nossa vontade, que o sermos tristes nada prova sobre o estado moral dos astros, ou até do povo que passa pelas nossas janelas; nisto está o vero uso da razão e a dignidade racional da alma.

Da minha janela, e até nesta hora em que só a morte me atrai, e para ela - quem nem «ela» é -, apressandome, propendo, vejo os ranchos felizes dos campónios voltar, cantando quase religiosamente, no ar plácido da tarde. Reconheço-o à beira da cova que eu mesmo vou abrir, e reconheço-o com o último orgulho de o não deixar de reconhecer. Que tem a tristeza própria, que me abate, com a verdura universal das árvores, com a alegria natural destes rapazes e raparigas ? Que tem o fim de inverno em que me afundo com a primavera que há no mundo, em virtude de leis naturais, cuja acção sobre o curso dos astros faz agora florir as rosas, e cuja acção em mim me faz dar fim à minha vida ?

Quanto não baixaria eu perante mim, e, de justiça, perante tudo e todos, se dissesse agora que a primavera é triste, que as flores sofrem, que os rios gemem tristezas, que na própria canção dos camponeses há angústia e ânsia, porquê ? - Porque Álvaro Coelho de Athayde, décimo quarto Barão de Teive descobriu com pena que não pôde escrever os livros que quer!

Circunscrevo a mim a tragédia que é minha. Sofro-a, mas soffro-a de cara a cara, sem metafísica nem sociologia. Confesso-me vencido pela vida, porém não me confesso abatido por ela.

Tragédias, muitos as têm - todos, até, se entre elas contarmos as ocasionais. Mas o que a cada qual compete, co-

mo homem, é não falar na sua tragédia; e o que a cada qual compete, como artista, é, ou ser homem e calar-se sobre ela, escrevendo ou cantando de outras coisas, ou extrair dela, com firmeza e grandeza, uma lição universal.

Atingi, creio, a plenitude do emprego da razão. E é por isso que me vou matar.

Gladiador servo e compulsor, a espada que, servindo, será a minha derrota, será, repudiando-a, liberdade e saúdo alto o Destino com o penúltimo gesto - o gesto antes daquele com que, confessando-me vencido, me instituo vencedor.

Na arena em que o César nos lançou, para que entre nós nos digladiássemos, o que morre é vencido, o que mata é que vence.

Como o gladiador na arena em que foi posto pelo destino que de escravo o expôs condenado, saúdo, sem que trema o César que haja neste circo rodeado de estrelas. Saúdo de frente, sem orgulho, que o não pôde ter o escravo; nem alegria, que a não pôde fingir o condenado. Mas saúdo, para que não falte à lei aquele a quem toda a lei falta. Mas, acabando de saudar, cravo no peito o gládio que me não servirá no combate. Se o vencido é o que morre e o vencedor quem mata, com isto, confessando-me vencido, me instituo vencedor.

Nota explicativa

Transferi para Teive a especulação sobre a certeza, que os loucos têm mais que nós. Milton, propondo a Paraíso Rebuscado[?] no *Paraíso Perdido*, Wordsworth escrevendo pacientemente, consciente da beleza deles, trechos sobre trechos cobria de tudo [?]. Quando isto se dá com espíritos de sonhos altos, capazes pelo menos de intuir ou sonhar [?] uns instantes que em parte formam a altura desses espíritos - o que se não daria comigo, que não podia ter sobre a qualidade do meu espírito certeza de espécie nenhuma, [?]

o duelo

Achamos que o duelo devia ser absoluta e completamente proibido; não porque seja perigoso e envolva risco de vida, mas porque é coisa tão ridícula que não tem direito á existência.

Ora o duelo! O duelo moderno!

Nos tempos antigos quando quadrava, quando cabia na psicologia da época - vá que o houvesse. Hoje, porquê? Não está na índole dos nossos costumes actuais, a não ser por ser asneira.

Acresce ainda outra consideração. Não é só que o duelo é estúpido como 7 de honra, mas é que o vemos constantemente usado entre gente que não tem nada de que por honra se entenda. Quadrilheiros de máscara, *soute-neurs* 8, quando têm alguma coragem, o que ainda bastantes vezes acontece, estão prontos a levar qualquer questão atentatória da honra que não tem no campo da mesma.

Falha-nos por completo a psicologia de esta gente. Vimos bastante porém para concluir que a estupidez é o que predomina.

Three pessimists

The three are victims of the romantic illusion, and they are especially victims because none of them had the romantic temperament. All three were destined to be classicists, and, in their manner of writing, Leopardi always was, Vigny almost always, Quental only so in the perfect cast of his sonnets. The sonnet is non-classical, however, though, owing to its epigrammatic basis, it should be so.

All three were thinkers, Quental most of all, for he had real metaphysical ability, Leopardi afterwards, Vigny last, but still far ahead in that respect of the other French romantics, with whom, naturally, he should be compared in that respect.

The romantic illusion consists in taking literally the Greek philosopher's phrase that man is the measure of all things, or sentimentally the basic affirmation of the critical philosophy, that all the world is a concept of ours. These affirmations, harmless to the mind in themselves, are particularly dangerous, and often absurd, when they become dispositions of temperament and not merely concepts of the mind.

The romantic refers everything to himself and is incapable of thinking objectively. What happens to him happens to the universality of things. If he is sad, the world not only seems, but is, wrong.

Suppose a romantic falls in love with a girl of a higher

social Station, and that this difference in class prevents their marriage, or, perhaps, even love on her side, for social conventions go deep into the soul, as reformers often ignore. The romantic will say, «I cannot have the girl I love because of social conventions; therefore social conventions are bad». The realist, or classicist, would have said, «Fate has been unkind to me in making me fall in love with a girl I cannot have», or «I have been imprudent in cultivating an impossible love». His love would not be less; his reason would be more. It would never occur to a realist to attack social conventions on the score that they produce such results for him, or individual troubles of any kind. He knows that laws are good or bad generally, that no law can fit every particular case come under it, that the best law will produce terrible injustices in particular cases. But he does not conclude that there should be no law; he concludes only that the people involved in those particular cases have been unlucky.

To make realities of our particular feelings and dispositions, to convert our moods into measures of the universe, to believe that, because we want justice or love justice. Nature must necessarily have the same want or the same love, to suppose that because a thing is bad it can be made better without making it worse, these are romantic attitudes, and they define all minds which are incapable of conceiving reality as something outside themselves, infants crying for sublunary moons.

Almost all modern social reform is a romantic concept, an effort to invest reality with our wishes. The degrading concept of the perfectibility of man ☐

The very pagan concept of the origin of evil proclaims the pagan tendency to be conscious of objective reality. The pagan conceives this world as governed directly by gods, which are men on a larger scale, but, like men, good and evil, or good and evil in turns, who have caprices like men and moods as men have; and governed ultimately by an abstract compelling Fate, under which both gods and men move in logical orbits, but according to a reason which transcends ours, if it do not oppose it. This may be no more than a dream, like all theories, but it does conform to the course and appearance of the world; it does make the existence of evil and injustice an explainable thing. The gods do to us what we do to animals and lesser things.

Compare with this the Christian thesis that the evil in the world is the product of a benevolent and omnipotent God, and the higher logic of the pagan theory will at once be seen. The existence of many gods may or may not satisfy the mind; the existence of erring and sinning gods may or may not satisfy the mind; but the existence of many and erring gods does satisfy the mind in respect of the existence of caprice, evil and injustice in the course of this apparent world.

Leopardi

This is one of the cases in which we must all be Freuds. It is impossible to lean not to sexual explanation, because the social behaviours Leopardi erects of his own problem ②

The worst of this sort of tragedy is that it is comic. It is not comic in the sense that Swinburne's love poems are comic.

«I am shy with women: therefore there is no God» is highly unconvincing metaphysics.

Post-mortem
di Richard Zenith

Se gli uomini sapessero meditare la loro vita, se sapessero sentire le mille voci che abitano l'anima in ogni particolare dell'azione, non ro mai, addirittura non vivrebbero. Essi sono spaventati, come coloro che si suicidano, e che si fanno ghigliottinati il giorno dopo.

Il Libro dell'In

Il Barone di Teive si spaventò. O meglio, si spaventato, creò il Barone per salvare se stesso. La sua implacabile lucidità al povero nobile fu in grado di sopportarla, perché la lucidità, perché sopportarla era qualcosa che non era il suo ruolo. Il Barone di Teive nacque per morire.

E chiaro che tutti gli eteronimi erano strumenti di cismo e di redenzione. Nacquero tutti per sottrarre dalla vita che non sopportava, che non gli piaceva, che gli pareva oltre le sue capacità, ma Teive assunse il ruolo più pericoloso del suo creatore: la ragione. « Sono stato sempre razionale nei miei sentimenti », disse il nobile, e quando giunge alla conclusione che « la condotta razionale della vita è impossibile », è la via d'uscita che la sua ragione gli impone. E impone Pessoa, sempre fedele alla propria lettera.

Se Bernardo Soares venne classificato come eteronimo perché era una « semplice mutilazione » della personalità di Pessoa, la stessa distinzione si applica al Barone di Teive, che venne addirittura mutilato dal momento che gli amputarono la gamba. La sua dolorosa esperienza servi, fondamentalmente, all'educazione del personaggio nobile e stoico, che si sottopose all'intervento chirurgico senza anestesia, ma è impossibile che l'arto amputato non possieda un valore simbolico. « Tutto è simbolo », dice Pessoa (e la poesia di Campos) può non essere un principio.

le al mondo di tutti noi, ma caratterizza bene l'universo secondo Pessoa.

Pessoa paragonò le sue «mutilazioni» in un testo destinato alla prefazione delle *Ficções de Interlúdio*.

L'aiuto scritturale Bernardo Soares e il Barone di Teive - sono tutti e due personaggi a me propriamente estranei - scrivono con la stessa sostanza di stile, la stessa grammatica e lo stesso tipo e forma di proprietà: scrivono cioè con lo stile che, buono o cattivo, è il mio. Paragono i due perché sono casi di uno stesso fenomeno - l'inadattabilità alla realtà della vita e, ciò che è di più, l'inadattabilità per gli stessi motivi e ragioni. [...] Il nobile pensa chiaro, scrive chiaro, e domina le sue emozioni, anche se non i suoi sentimenti; lo scritturale né le emozioni né i sentimenti domina, e quando pensa lo fa sussidiariamente al sentire.

Era stata, di fatto, l'impossibilità di dominare i propri sentimenti e perfino le proprie emozioni ciò che aveva portato il Barone di Teive a metter fine alla vita. «Il pensiero, » osservava nel suo unico brano datato, «potente com'è, non può nulla contro la ribellione dell'emozione». Aveva potuto sopportare il dolore, che addirittura disprezzava, ma non poté sopportare l'indegnità di essere soggetto ai capricci altrui, e per lui, come del resto per Pessoa, il suo stesso essere intimo, con tutto quanto sentiva e sognava, era stato qualcosa di estraneo. La ragione che uccise il barone non era solo la ragione intesa come capacità intellettuale, ma la ragione di chi non ammette di non averla e cioè l'orgoglio. Di tutti gli attori-scrittori che agirono nel teatro pessoano, Teive era colui che meglio esprimeva la razionalità e l'orgoglio, qualità che nello stesso regista erano fatalmente legate.

Bernardo Soares, non meno di Teive, era inadattabile al lato pratico dell'esistenza, ma non si esasperò per questo. Come un buon borghese, trasse il vantaggio che poteva trarre dalla vita umile che gli era stata attribuita. «Tutto mi è diventato insopportabile» comincia uno dei Brani (444) del *Libro dell'inquietudine* «eccetto la vita», che nel suo complesso di accadimenti comuni - come un

raggio di sole che entra nell'ufficio, o un grido di venditore ambulante che sale fino alla finestra della sua stanza in affitto - «consola» ancora lo scritturale. Prova un vivo piacere nell'osservare e narrare, ora con una dolcezza un po' triste ora con un discreto entusiasmo, le piccole cose che riempiono e circondano il suo giorno dopo giorno. Registra i mutamenti di stagione e di tempo, descrive i tram, le piazze e le facciate di Lisbona, parla del barbiere, dei facchini, del garzone chino su di un sacco di patate, della venditrice di banane nella Rua da Prata: il Barone, più secco, «irto» come diceva Pessoa, quasi ignora il piacere delle cose semplici. Una volta parla delle «piccole emozioni» della campagna che gli erano rimaste quando già aveva rinunciato al suo progetto di scrivere davvero, sebbene esse non consolino il suo dolore.

Il Barone sopporta stoicamente il dolore, ma in questo non c'è nessuna trascendenza, solo la risibile vanagloria di un maschio fallito che pare abbia sofferto di impotenza. Bernardo Soares, più epicureo che stoico («coltiva un epicureismo sottilizzato» dice il primo brano del suo *Libro*) non solo sopporta il dolore, ma lo sfrutta. In verità coniuga e oltrepassa le due filosofie greche: «Poiché ogni stoicismo non è altro che un epicureismo severo, desidero, per quanto possibile, fare in modo che la mia disgrazia mi diverta» (Brano 398). Teive nota, con mera amarezza, che tutta la sua vita «è stata una battaglia perduta sulla carta»; Soares fa un'identica osservazione, ma, sapendo che perderà, gode dello schema delle ritirate che traccia sulla carta (Brano 193).

L'«educazione sentimentale» di Soares (scritta negli anni '10 e solo più tardi a lui attribuita) fa un nitido contrasto con *L'educazione dello stoico*. L'opera di Soares insegna che il buon sognatore deve evitare la sofferenza, ma non «come uno stoico o un epicureo della prima maniera». Deve, al contrario, «andare a cercare nel dolore il piacere», obiettivo che può essere raggiunto con tre metodi;

i) l'analisi acuta della sofferenza, fino a che questa «assorbe tutto e del dolore rimane appena una materia indefinita per l'analisi»; 2) la creazione di «un altro io che sia incaricato di soffrire in noi, di soffrire quello che soffriamo»; 3) un'«applicazione irritata dell'attenzione» alle nostre sofferenze, che, così intensificate, portano «il piacere dell'eccesso».

L'educazione dello stoico, lungi dall'assumere il carattere di un manuale o dall'offrire consigli pratici, è una cronaca personale, una specie di «Che cosa ho imparato nella vita» composto di lezioni negative che ricordano Soares, Ricardo Reis, l'Alvaro de Campos post-futurista e Pessoa lui stesso. Sebbene ciascuno di questi e di altri affioramenti di Pessoa sia ben individuabile nel suo tono, stile e gusto, c'è una certa promiscuità tra il nobiluomo e lo scritturale (come c'è, in grado minore, tra quest'ultimo e il Campos prosatore). Quando Teive scrive «Appartengo a una generazione che ha perduto in egual forma la fede negli dèi delle religioni antiche e la fede negli dèi delle irreligioni moderne», riprende una forma utilizzata da Bernardo Soares (al principio del Brano 306, per esempio). O sarà che Soares la rubò al suo nobile collega ? In verità, è una formula che risale agli anni '10, ma tanto un tardo Soares come Teive si varranno di questa e di altre espressioni, a partire dal 1928, quando Teive nacque (già come nobile signore che viveva in una tenuta) e Soares molto probabilmente si trasferì nella Rua dos Douradores e assunse la paternità del *Libro dell'inquietudine*.

Tutto sta a indicare che i primi scritti del Barone siano quelli che occupano ventinove pagine di un quadernetto nero dove pure figurano, nelle prime due pagine, una poesia completa (inedita) e un frammento di poesia, ambedue con la data del 6/8/1928. Le pagine attribuite a Teive sembrano essere state scritte nello spazio di alcune settimane o mesi e, benché non ostentino nessuna data di composi-

zione, la pretesa notizia del suicidio, presentata nella settima pagina, era stata inizialmente datata 12 luglio 1928, avendo Pessoa alterato subito l'8 in 0. Nel verso dell'ultima pagina di Teive, c'è un piano schematico dell'opera che sarebbe venuta a chiamarsi *Messaggio*, seguito da un abbozzo della seconda strofa di «Bandarra», poesia della Terza parte che Pessoa riferì (nel suo esemplare della I^a edizione del libro) come scritto il 28/3/1939. Il titolo della poesia «Antonio Vieira», che nel suddetto esemplare è datato 31/7/1929, compare sul piano del quaderno tra parentesi, a suggerire che era ancora incompiuto come «Bandarra». Se stavolta Pessoa non inventava date (costume suo che non si limitò al *Guardiano di greggi*), possiamo concludere che il piano era stato redatto prima del 31 luglio 1929. Ci sono pagine all'inizio del quaderno e una pagina intercalata fra quelle di Teive che risalgono a un periodo anteriore, come denota la stessa calligrafia, ma tutto ciò che è del Barone deve datare dalla seconda metà del 1928 e forse dalla prima del 1929.

E in questo quaderno che Pessoa traccia, in qualche modo, la biografia del Barone; un'infanzia segnata dalla solitudine, a suggerire che fosse figlio unico; il corso superiore di studi portato a buon termine; uno stretto legame con la madre, morta quando il Barone era già adulto; una vita apparentemente agiata, trascorsa in una tenuta nei dintorni di Lisbona; viaggi all'estero, perlomeno a Parigi, dove aveva frequentato la nobiltà francese; difficoltà a stabilire rapporti sessuali con le donne e l'amputazione della gamba sinistra poco prima del suicidio, avvenuto l'11 luglio 1920 (dato che la breve notizia del «Diário de Notícias» sarà scritta il giorno dopo). E altresì nel quaderno che lui abbozza o tenta di abbozzare *L'unico manoscritto del Barone di Teive*, quando ancora dubitava (secondo quando indica un segno grafico) se gli avrebbe dato quel nome. Tra i diciotto brani avulsi di Teive, ce n'è uno che ostenta una data, 27 marzo 1930, mentre un altro, datti-

loscritto, registra il nome del nobiluomo al completo: Alvaro Coelho de Athayde, decimo quarto Barone di Teive. Lo stesso nome compare nel quaderno con l'indicazione «20°» invece di decimo quarto, ma scritto con inchiostro differente, sul nome primitivo, Carlos Fer[reira?] M[...], che è stato cancellato.

Sappiamo quasi con certezza, quindi, che Teive prese parola (dato che «prender corpo», anche come metafora, sembra esagerato nel cosmo pessoano) nel quaderno dalla copertina nera, verso la metà del 1928. Tuttavia, la messinscena che circonda questo personaggio sembra esser venuta da molto addietro, dato che, in un angolo di lettera inviata da Madeira e bollata dalle poste di Lisbona con la data agosto 1912, leggiamo «Ms trovato in un cassetto di hotel». Erano state precisamente queste le circostanze in cui Pessoa scopri il manoscritto di Teive, secondo il foglio sciolto trascritto all'inizio di questo volume. E c'è, già nel quaderno, un appunto isolato che recita «Manoscritto trovato [*variante-*, scoperto] in un cassetto», seguito dalla misteriosa frase, tra parentesi: «La seduzione di Maria Adelaide». Sarà che il barone aveva finito di scrivere (o, piuttosto, di lasciare incompiuta) la sua *Educazione dello stoico* in una stanza d'albergo, dove gli riuscì di sedurre finalmente una ragazza, prima di tornare alla sua tenuta della Macieira per suicidarsi? Avrà avuto, almeno, questa piccola soddisfazione prima della sua tragica fine?

Non è strana l'ossessione del Barone per il suo problema sessuale, riferito subito nella prima pagina teiviana del succitato quaderno: «Il secondo capitolo. Ragioni per cui il Barone non sedusse più ragazze». E un problema che aveva segnato le note personali di Pessoa negli anni precedenti, soprattutto attraverso un «*frater* rosacrociano» chiamato Henri More, la cui calligrafia pseudo-infantile (si tratta di scrittura automatica) compare in decine di fogli per comunicare a Pessoa che avrebbe finalmente trovato una donna, una ragazza piacevole destinata a cam-

biare la sua vita che fino ad allora era stata «fond of monastic men».

Ed è pure significativo a questo riguardo un racconto inedito il cui protagonista, Marcos Alves, è tanto complessato sessualmente che fugge da un albergo quando una serva tenta di sedurlo. Oltre alle sue difficoltà con le donne, questo Marcos condivide con Teive un desiderio suicida che si concretizza solo al terzo tentativo, a 24 anni. I motivi, peraltro, non erano stati gli stessi. Il giovane era impazzito non per un eccesso di razionalità ma poiché era ipersensibile e «macchiato da idee religiose» essendo il suo caso clinico registrato in un *Trattato di malattie mentali* attribuito a un Dr. Florencio Gomes (fratello del narratore Antonio Gomes, catalogato nella già famosa lista di eteronimi in *Pessoa por Conhecer*, vol. I, p. 168). «Mostrò nitidamente l'evoluzione della paranoia di persecuzione» riferisce il dottore e non ci sorprende scoprire che la nonna paterna era stata vittima di «alienazione mentale» esattamente come era successo alla nonna Dionisia di Pessoa, inducendolo a temere eventuali ripercussioni ereditarie.

Scongiuro letterario della pazzia che minacciava Pessoa, Marcos Alves fu protagonista di un racconto, non un altro io, né, quindi, un mezzo di auto-rivelazione psicologica, o perlomeno non fu assunto come tale. Volgendo la nostra attenzione a questi «altri», gli eteronimi, constatiamo immediatamente che tutti furono celibi, con pochi rapporti femminili, e generalmente in maniera astratta, indiretta. Lidia e le altre amiche di Ricardo Reis non sembrano aver corpo, non sappiamo nemmeno il nome dell'unico amore di Alberto Caeiro, e l'ingegnere futurista che sente «tutto in tutte le maniere» avverte suoi amori - donne e uomini - specialmente quando non è con loro. Di più: nessuno di loro, e tantomeno Bernardo Soares, lamenta la scarsità delle proprie conquiste amorose. Se sono soli, è meglio così.

L'amore, come concetto o teoria, è stato da sempre ab-

bordato nell'opera letteraria di Pessoa, ma solo nel 1928, con la nascita di Teive, questa affronta il problema sessuale *in quanto* problema. E perché solo allora ? La risposta a questa domanda ci aiuterà a capire il perché di questo eteronimo così poco finto.

Alla fine degli anni '20, Pessoa era entrato in un'altra fase. Aveva abbandonato non solo il Sensazionismo, il Futurismo e altri «ismi» degli anni '10, ma anche i suoi progetti di case editrici e di riviste concepite e dirette da lui. Presentando, apparentemente, che non gli restavano molti anni di vita, cominciò a scriversi con più chiarezza (si ricordi che il Barone, alla vigilia della morte, conquista la «chiarezza dell'anima nel sentire, e quella dell'intendimento nel comprendere, che mi danno la forza delle parole»), trasformò la sua ironia in uno strumento per rivelare il proprio intimo, invece di nascondere, procedette al consolidamento della sua opera e nello stesso tempo si distese, «si lasciò andare» letterariamente per giungere più direttamente a chi aveva pensato forse di essere. Sebbene sia stato nel 1932 che Pessoa scrisse a Gaspar Simões, a proposito dei suoi eteronimi, che «già è tardi, e quindi assurdo, per il travestimento assoluto», già molto prima quel travestimento era stato relativizzato, non solo quanto alla pubblicazione delle opere dei suoi altri io, ma nella loro stessa scrittura. Il fingitore, nel suo fingere, era divenuto più sincero e la sua anima più nuda, più libera, più lei. Sorgono allora, l'Alvaro de Campos di «Tabacaria» (pubblicata nel 1933, ma scritta nel gennaio 1928), l'inquieto Bernardo Soares e il Barone di Teive praticamente in simultanea, nascendo con loro l'aspetto più pungente e autoanalitico dell'opera pessoana. E il momento della «semi-eteronimia», poiché anche Campos smise allora di essere un vero altro. Le maschere, perlomeno queste tre, ormai quasi non si distinguevano dall'uomo che le aveva fabbricate.

Pessoa, che riaccese il suo unico legame amoroso nel

1929, per lasciarlo spegnere definitivamente qualche mese dopo, si servi molto naturalmente dei suoi tre quasi-io-altri per esprimere e tentare di scoprire, quello che sentiva in questo aspetto della vita in lui così poco approfondito. Mentre Campos evoca con nostalgia le varie donne e specialmente una bionda inglese con cui quasi rimase o poteva esser rimasto («E se l'avessi sposata?» Si chiedeva pensoso), lo scritturale che fu amato una sola volta, e trovò l'esperienza (in cui non ricambiò l'amore datogli) una «fatica che passa la noia» (*Libro dell'Inquietudine*, Brano 235), giustifica la propria scelta casta con vari argomenti. Ora sostiene che «la repressione dell'amore illumina i suoi fenomeni con molta maggior chiarezza della stessa esperienza» (Brano 271), ora dice che l'amore è una mera illusione, visto che, quando amiamo qualcuno, è un concetto nostro, insomma, siamo noi stessi quelli che amiamo (Brano 112). Ma c'è pure un brano (113) in cui riconosce che la sua teoria sulla non-convenienza dell'amore è «un complesso rumore che faccio all'ascolto della mia intelligenza, quasi perché lei non comprende che, in fondo, non c'è altro che la mia timidezza, la mia incompetenza per la vita».

Sebbene in un brano il Barone incolpi la propria posizione sociale di avergli impedito di sposare «una ragazza molto semplice» e «forse di essere felice» (come il narratore di «Tabacaria», se avesse sposato la figlia della sua lavandaia?), è evidente che sul piano generale delle relazioni col sesso opposto il problema del Barone era più diretto, più carnale. Le serve della sua tenuta, tutte disponibili e perfino forse desiderose di essere sedotte, erano o troppo grandi o troppo piccole per il loro padrone, oppure esuberanti, brutte o qualche altra cosa. Nella figura del Barone, con la sua eufemistica «timidezza anticipata» di fronte alle donne, Pessoa fece la sua più chiara confessione di incapacità in questa materia (il che non significa obbligatoriamente impotenza, poiché è possibile che Pessoa

non sia mai neanche giunto a mettersi alla prova in questo campo).

Non meno tragica per il Barone è la sua incapacità di produrre di getto un'opera letteraria, o nelle più grandiose parole che costituiscono un sottotitolo della sua *Educazione*, «l'impossibilità di fare arte superiore». In verità, questa tragedia non è molto diversa dalla sessuale, come dimostra il brano più lungo di Teive («Pensare che considerai. ..»). Dopo vari paragrafi in cui l'autore mancato lamenta la sua insufficiente forza di volontà per produrre un'opera «conclusa e visibile» all'altezza della sua intelligenza, passa a criticare i tre «grandi poeti pessimisti» - Leopardi, Vigny, Antero - per «erigere a tragedie dell'universo le tristi commedie delle proprie tragedie» che sono le loro frustrazioni sessuali. Ritorna in seguito, negli ultimi paragrafi del brano, a parlare della propria tragedia che è il non poter «scrivere i libri che vuole» preferendo, con maggior nobiltà di Leopardi e compagnia, soffrire privatamente, «senza metafisica né sociologia». Non abbiamo bisogno di teorie freudiane per capire che Pessoa sublimò il proprio istinto sessuale nell'opera letteraria, dato che lui stesso lo affermò. Quando questa non riusciva come lui la voleva, avvertiva una frustrazione analoga a quella degli uomini (o donne, sebbene Pessoa in relazione a queste non fosse più illuminato degli altri della sua generazione) che non riescono nelle conquiste amorose o sessuali pretese.

Sebbene la crisi causata dallo sfasamento tra l'opera ambita e quella che di fatto risulta sulla carta sempre fosse presente in Pessoa, si accentuò con l'età. Da un lato, l'autore sentì che aveva perso la forza e lo slancio della gioventù come ci risulta da una poesia tarda di Campos che comincia: «Da tanto tempo non sono capace I di scrivere una lunga poesia! »; d'altro canto, venti anni di promiscuità letteraria lasciarono Pessoa immerso in pagine e

pagine di un *Faust* in caos, di un *Libro dell'inquietudine* il cui titolo definiva perfettamente il suo stato redazionale, centinaia di poesie non concluse (oltre alle molte che aveva pubblicato o che erano pronte), frammenti di racconti e di testi di teatro, frammenti di svariati saggi, e ancora decine di piani - anch'essi incompleti, esitanti, contraddittori - tutto questo da pubblicare.

Guardando il lavoro letterario degli altri, «fatto di cose lunghe e complete», Bernardo Soares si sfoga: «Sì, fare una cosa completa mi causa forse più invidia che qualche altro sentimento» (Brano 85). Si lamenta molto (Brani 152, 169 e 231) dello stato incompleto e imperfetto dei suoi scritti, così come il Barone, e anche afferma che non avrebbe tanta pena se domani tutti quegli scritti si perdessero (Brano 118), tuttavia Soares non riesce ad abdicare a questa «droga» - la scrittura - che continua a prendere sebbene essa gli ripugni (Brano 152). Ma il sognatore di Rua dos Douradores sempre astuto e pragmatico a modo suo, nota in un altro brano (64): «Piove sulle mie pagine imperfette, ma i posteri, se le leggeranno, sentiranno più con il mio pianto che quanto sentirebbero con la perfezione, se io riuscissi, che farei a meno di piangere e per tanto perfino di scrivere. Il perfetto non si manifesta». Il Barone, al contrario, non ammette di piangere, non ammette l'imperfezione, e non ha autoironia. Orgoglioso fino al midollo, il suo grande limite è la condizione di nobiluomo. Soares, che in questo mondo è un nulla, «può sognarsi imperatore romano; il Re d'Inghilterra non lo può fare, perché il Re d'Inghilterra è privato dell'essere in sogno un altro re che il re che egli è» (Brano 171). Teive, condannato dal sangue a essere «filhio de algo», teme istintivamente il sogno perché «quando troppo vissuto, o familiare, diventa una nuova realtà; tirannizza con essa; smette di essere un rifugio» e in un brano del quaderno dice, senza ambiguità: «Ho ripudiato il sogno come un vizio di collegiale o di folle».

Sebbene scriva sulle stesse tematiche (il *Libro dell'inquietudine* parla anch'esso dei pessimisti Leopardi, Vigny e Antero nel Brano 278, o del problema teologico dell'esistenza del male, nei Brani 208 e 254), Bernardo Soares ha un carattere radicalmente opposto a quello del Barone di Teive. E come l'immagine allo specchio ma al contrario. Non essendo aristocratico al di fuori, lo scritturale coltiva una sua aristocrazia interna;

L'aristocratico è quello che non dimentica mai di non essere mai solo; per questo le prassi e i protocolli sono appannaggio delle aristocrazie. Interiorizziamo l'aristocratico. Strappiamolo ai saloni e ai giardini introducendolo nella nostra anima e nella nostra coscienza di esistere. Siamo sempre di fronte a noi in protocolli e prassi, in gesti studiati e per gli altri (Brano 428).

Pessoa, come ha ricordato Teresa Rita Lopes nelle pagine che ha scritto su Teive nel suo *Pessoa por Conhecer*, aveva velleità aristocratiche. Si sa (dalla biografia di João Gaspar Simões) che aveva dipinto una riproduzione del blasone che il suo bisavolo capitano del reggimento di artiglieria dell'Algarve aveva fatto scolpire in pietra. Il poeta fingitore (ma fingeva in questo caso ?) ci ha lasciato anche un testo, a quanto pare inedito, che racconta l'ascendenza nobile del suo cognome di origine germanica e descrive in particolare le sue armi. Il fascino per la nobiltà si manifesta in molti brani dell'opera pessoana, uno dei quali riunisce genialmente il desiderio di essere «fine» con il desiderio di essere molti. Mi riferisco all'inedito *The Multiple Nobleman*, una commedia degli errori concepita per il palco o anche per il cinema per un «Half pian of play or film» scritto in inglese e con tre o quattro frammenti di dialogo in portoghese. Nei saggi politici e sul Portogallo, editi o no, le simpatie monarchiche di Pessoa sono più che evidenti.

Pessoa era elitista, classista, molto *politically incorrect* anche secondo i moduli dell'epoca. Per altro la sua vita

quotidiana non era molto diversa da quella condotta, o sopportata, dall'abbastanza modesto Bernardo Soares. Modesto, cioè, nelle sue circostanze esterne. Ed era stata, in verità una fortuna per lui, poiché in questo modo si era limitato a creare «in ombra, quella nobiltà dell'individualità, che consiste nel non insistere per nulla a proposito della vita» (Brano 45), e vale la pena di ripetere: *in ombra*. Il Barone di Teive, al contrario, dovette portare al calvario la croce della sua pubblica aristocrazia. Gli pesava la vita sociale mondana che, per la sua posizione sociale, non poteva evitare completamente, ma la più insopportabile fu la notorietà che questa stessa posizione gli aveva conferito. Tutti sapevano e forse ridevano del fatto che il Barone era timido, che non sapesse sedurre le donne, che fosse stato distrutto dalla morte della madre, che non gli piacessero i duelli e neppure i giochi di competizione. Non accettando di imputare, come i «tre pessimisti», i suoi problemi personali a cause superiori, optò per il suicidio.

Se molti eteronimi furono inventati perché Pessoa potesse sfuggire dalla sua esistenza incolore e perfino in alcuni casi vivere cose che desiderava «realmente», altri sorsero a giustificare quella stessa esistenza o servirono per le due funzioni. I colori bucolici che caratterizzano i mondi di Alberto Caeiro e Ricardo Reis non corrisponderebbero a un forte desiderio pessoano di vivere in campagna (ma forse in Brasile verso dove partì Ricardo Reis nel 1919), costituendo più una specie di rilasciamento, una tranquillità per interposta persona. Molto diverso fu il caso di Campos, poiché in un certo angolo della sua anima Pessoa sognava di viaggiare per il mondo, avere contatto diretto con la cultura anglosassone, vivere con coraggio, essere un *dandy* decadente. Ma solo in un certo angolo dell'anima, poiché la natura impone una fedeltà alla persona che siamo e Pessoa, per carattere, non avrebbe mai potuto essere Alvaro de Campos nella vita reale, salvo che in

incontri con Ophélia Queiroz e forse nel giorno dell'anno 1930 in cui conobbe João Gaspar Simões e José Régio in un caffè della Baixa. A quell'epoca, per altro, il Campos *dandy* si era ormai ritirato. Era giunto, anni prima, alla conclusione che le sensazioni provate nei suoi grandi viaggi erano state inutili, perché «per più che sentissi sempre mi mancò il sentire. E la vita sempre mi rattristò, sempre fu poco, ed io infelice». Si disilluse, si stancò e ritornò a Lisbona scoraggiato e rassegnato, similmente al suo inventore. Con la differenza che Pessoa si era risparmiato tutto quello sforzo. Campos gli servi per godere di seconda mano di alcune avventure e anche per provare che Pessoa aveva fatto bene a non sciupare le sue energie, visto che sarebbe giunto allo stesso porto a cui Campos era arrivato: «Lisbona e una incurabile malinconia».

Il Barone di Teive fu un'esperienza simile. Mentre Bernardo Soares si vantava della sua aristocrazia interna, sottilizzata, segreta, spirituale, il Barone incarnò la nobiltà ostensiva di razza che Pessoa tanto aveva desiderato per sé, perlomeno in un certo angolo della sua anima. Creò un blasone fatto a sua immagine: celibe, pensando come lui e come lui scrivendo. E fu una sconfitta totale, come era inevitabile, poiché con o senza maschera e gli ornamenti *qu'il faut*, Pessoa non sarebbe mai riuscito a compiere le regole di una vita di nobile. Il Barone di Teive, nel suo tragico insuccesso come aristocratico titolare, fu la prova che l'altra aristocrazia, promulgata da Soares, era la più adeguata per Pessoa.

Teive ancora servi in un'altra dimensione: come avviso o ricordo che la ragione non può tutto. Il Barone condivise con Pessoa una spaventosa lucidità, ma gli mancò l'ironia e la spontaneità emozionale che funzionarono come contrappesi di salvezza in Soares e in Campos.

Teive «pensa chiaro», pensa sempre, pensa implacabilmente, e giunge alla chiarezza del vuoto assoluto ma senza quella lievità esistenziale che permette all'ingegne-

re di scherzare: «Comincio a conoscermi. Non esisto». E lo scritturale, in una riformulazione impersonale e mordace, non gli rimane addietro: «La ricerca della verità... porta sempre con sé, se ad essa si dedica chi merita premio, la conoscenza ultima della sua esistenza» (Brano 361). Al povero Barone non erano mancate soltanto un'opera conclusa, conquiste sessuali, sua madre e la gamba sinistra: gli mancò il senso dello humour.

Teive fu infine ancor più che un avviso, un supplente necessario. Si ricordi che il nobiluomo morì non esattamente per la sua eccessiva lucidità ma per orgoglio che quella lucidità gli provocava. Pessoa aveva bisogno che quell'eteronimo morisse, che Teive o qualcuno simile a lui morisse per i suoi peccati. E il peccato maggiore di Fernando Pessoa era di essere, nonostante tutto - nonostante la sua infallibile abitudine di relativizzare tutto fino al denominatore ultimo e comune del nulla -, umano, con gli atteggiamenti e le reazioni comuni che caratterizzano la specie. Non poteva sfuggire totalmente ai sentimenti di vanità e orgoglio suscitati dalla sua ammirevole capacità intellettuale, ma sapeva molto bene che questa era anch'essa nulla, che non era una ragione per prendersi troppo sul serio, poiché la certezza è il dominio dei pazzi (solo loro non hanno dubbi) e la vita, breve e assurda, non deve mai essere un argomento molto serio. Per questo inventò il Barone, depositò in lui la sua orgogliosa ragione e lo ammazza con un sorriso che non aveva niente di innocente.

Nota.

I riferimenti al *Livro do Desassossego* si basano sull'edizione pubblicata nel 1998 dalla casa editrice Assirio & Alvim. E probabile che il personaggio che scrive attraverso la mano medianica di Pessoa non sia una pura finzione, ma lo spirito di Henry More (1614-1687), filo-

sofo e poeta mistico inglese. Sebbene Pessoa, alla fine degli anni '20, avesse desistito dal pianificare e/o dirigere pubblicazioni di carattere militante, esiste un curioso progetto di rivista (numero 87/97-8) datato 1935: «Norma», una «Rivista quindicinale di letteratura e sociologia» che Pessoa caratterizzò come «io in casa, accompagnato da amici», poiché il contenuto della rivista sarebbe stato nella sua gran parte scritto da lui, mentre il resto sarebbe stato rappresentato da «lavori altrui» che lui avrebbe scelto personalmente. La citata lettera di Pessoa a João Gaspar Simões data 28 luglio 1932. Nel suo racconto alla nipotina Maria da Graça Queiroz, Ophélia Queiroz ricordò che Pessoa si presentava a volte come Alvaro de Campos (pubblicato in *Cartas de Amor de Fernando Pessoa*, Ática, Lisboa 1978). João Gaspar Simões, nel suo *Retratos de Poetas que Conheci* (Brasília Editora, Porto 1974), dice che era rimasto con l'impressione di essere stato con Alvaro de Campos nel primo incontro che lui e Régio avevano avuto con Pessoa, sebbene non sembri che quest'ultimo si fosse presentato come tale. La citazione di Campos che comincia «per quanto sentissi» viene da un brano di «Passagem das Horas» datata 22/5/1916 e il cui primo verso è «Porto dentro il mio cuore». Seguono le numerazioni dei vari inediti citati:

Busta bollata agosto 1912 - 133G/51

Appunto del quaderno che comincia «Manoscritto trovato...» -

144Q/35

Appunto di Henry More - 90.2/64

Il caso clinico di Marcos Alves - 27.9E.2/6

Testo che racconta l'origine nobile del cognome «Pessoa» -

113P.1/58

The Multiple Nobleman - ii.iiMU/i-6

Indice

P. 3	<i>L'educazione dello stoico</i> ovvero, il diario di un suicida di Luciana Stegagno Picchio
13	Nota bibliografica
15	Criteri e organizzazioni della presente edizione

L'educazione dello stoico

Appendice

	Nota esplicativa
83	Il duello
85	Tre pessimisti
91	Leopardi
93	Note
97	<i>Post-mortem</i> di Richard Zenith

Di Fernando Pessoa (1888-1935) Einaudi ha pubblicato anche *Il marinaio. Dramma statico in un quadro*, a cura di Antonio Tabucchi, *Faust*, a cura di Maria José de Lancastre, e la sua traduzione di alcune poesie di Edgar Allan Poe: *O corvo*, *Ullume*, *Annabelle*, a cura di Paolo Collo.

Di Fernando Pessoa (1888-1935) Einaudi ha pubblicato anche *Il marinaio. Dramma statico in un quadro*, a cura di Antonio Tabucchi, *Faust*, a cura di Maria José de Lancastre, e la sua traduzione di alcune poesie di Edgar Allan Poe: *O corvo*, *Ullume*, *Annabel Lee*, a cura di Paolo Collo.